في السجال الكلامي بين المدارس الإسلامية: (قراءة في نماذج من المساجلات بين المدرستين السنية والإباضية مشرقا ومغربا)

العربي بن علي بن ثاير
باحث تونسي، ومنسق مساق مهارات الاتصال باللغة العربية
جامعة أبوظبي

المقدمة:

أشير بادئ ذي بدء إلى أنني استخدمت كلمات " سجال – مناظرة - جدل " بمعنى واحد تقريبا سيرا على طريقة القدامى أمثال ابن خلدون وطاش كبري زادة وحاجي خليفة، رغم ميل دارسي الحجاج اليوم - وهو منحى مشروع - إلى التمييز بينها، وإن كانت كلمة "المناظرة " أطغى في الكتابات الفقهية والنحوية مثلا في حين أن كلمة " الجدل " أظهر في الكتابات الفلسفية. ورأيت أنها يجمعها منطق السجال؛ لذلك فضلت استخدام عبارة " السجال الكلامي" في العنوان، ودافعي في ذلك هو الاقتراب - ما أمكن لي ذلك - من روح المقاربة الثقافية التي لا تقف عند الحدود التقنية بين هذه المصطلحات كما يقتضي ذلك الدرس الحجاجي، بقدر ما تعكف على استشفاف ما يجمعها غالبا وهو تمازج البعد العقلي بالبعد الوجداني، وشمولها لجوانب الفكر والسياسة والعمران البشري والاجتماع الإنساني.

ويمكن الجزم أن خطاب السجال " نمط ثقافي" عام؛ لم يختص به فرع علمي أو مجال فرقي أو ميدان مذهبي، يشهد بذلك ما دار بين الشعوبيين والعرب من مجادلات، وما دار بين الفلاسفة والمناطقة والمتكلمين بل النحاة واللغويين وكان له صداه في الأدب أيضا من مناقشات؛ " فإلى مثل هذا الخطاب ترد المناظرات بمختلف أنواعها عند العرب" [1]. فالسجال في الثقافة العربية –الإسلامية – إذا- ليس مقصورا على مناظرة الأديان الأخرى بقدر ما هو متعدد المظاهر أو الأنماط والأجناس إن صح إطلاق هذا المصطلح؛ إذ نرى منه الجدل أو المجادلة، والمناظرة ويمتد حتى إلى المفاخرة والمنافرة والمباهلة... إلخ. وارتبطت نشأته بالخطابة الإسلامية نفسها وتعلقت بالصراع المذهبي والسياسي وامتدت إلى فضاءات التنافس الفكري وحتى الفني. ويلحظ بعض الدارسين تسلل نسق السجال والمناظرة والجدل في معظم الكتابات إن لم تكن كلها بما فيها الأدب كالمقامات وغيرها: يقول عبد الفتاح كيليطو" لاحظ باحثون جامعيون وجود المناظرة في مقامات الحريري، لكنهم لم يلاحظوا أن مجموع كتابات الحريري مشبع في الواقع بالمناظرة" [2]. واتصلت السجالات كذلك بالمجال التعليمي ومؤسساته؛ فقديما كانت إجازة الطالب لا تكتمل إلا إذا زج به في أتون المناظرات [3] حتى عد بعضهم الجدل وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة وممارسة العقل السليم

---

(1) توفيق الزيدي: جدلية المصطلح والنظرية النقدية، دار سراس للنشر، تونس، ط1، 1998، ص 175.

(2) عبد الفتاح كيليطو: المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص200.

(3) ينظر في ذلك: مفتاح يونس الرباصي: المؤسسات التعليمية في العصر العباسي الأول 132-232 هـ 749-846 م محمد منشورات جامعة مصراتة ، ليبيا ط1 2010، ص 93. الحداد: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي، ص 52 .

[1]. وقد لاحظ عبد الله العروي أن منطق المناظرة " مازال ساريا في أوصال الفكر العربي المعاصر" [2]. وقد سعى البلاغيون والنقاد العرب والمعجميون، ثم المناطقة والفلاسفة العرب لاحقا – ابتداء من الجاحظ على رواية ابن المعتز- إلى رصد السجال وضبطه فيما سمي بالمذهب "الكلامي".

1. السجال والمدارس الكلامية:

1.1. التأسيس للمذهب الكلامي بلاغيا:

بادئ ذي بدء، أكتفي بالإشارة إلى ندرة توثيق المناظرات الكلامية على الرغم من الإخبار عن كثرتها. وسيكون هذا محل توضيح في محور لاحق، ولكن حري بي أن أضيف أحد التفاصيل المهمة أظن أنه شكل مظهرا من مظاهر تاريخ الفكر العربي عامة: فمنذ القرن الثاني بدأت المناظرات تحل مكان الشعر عند الفرق والمِلل الدينية والسياسية التي كانت تتنازع فيما بينها في الدفاع عن معتقداتها، ومهاجمة معتقدات خصومها. غير أننا، رغم ذلك، نجد أن المناظرة كانت النوع الأدبي الأكثر إهمالا من قبل الدارسين، إلا بعض الدراسات القليلة والمهمة [3]. ولعل التفسير الأقرب إلى الأذهان هو أن المناظرة لم تكن موجودة في العصر الجاهلي، وأن المفاخرات والمنافرات الأدبية الشعرية غالبا لم ترتق عصرئذ إلى مرتبة المناظرات العقلية، في حين أن العرب الجاهليين عرفوا الخطابة وتمرسوا بها. يضاف إلى هذا أن الخطابة كانت تقوم على استخدام الجانب العاطفي الوجداني في اللغة، على حين أن المناظرة لا تكتفي به بل تتجاوزه إلى الجانب العقلي الذي غالبا ما يكون طابعها السائد، حتى أن بعض الباحثين المعاصرين - مثل شوقي ضيف [4] وحمادي صمود [5] ومحمد العمري [6]- يرون ، بدرجات متفاوتة، أن المناظرات، لا سيما فن الردود لاحقا، ستكون البديل العملي لفن الخطابة الذي سينحصر في الجانب الديني أو السياسي وينحسر عن الجانب الأدبي والفكري.

كما يجدر أن أوضح أنه بالرغم من حرص البلاغيين، الأوائل خاصة، على تأصيل فرع علم البديع هذا، فإنه قد أزعجهم وحيرهم، " فما قيل فيه - وهو قليل - ينقله هذا عن ذاك دون إضافة كبرى. ولعل سبب الإزعاج يكمن خاصة في محتوى المصطلح؛ إذ إن "المذهب الكلامي" لا يمثل صورة بديعية معينة يمكن ضبطها ودراستها" [7] فما الذي ألجأهم إليه؟

يبدو أن نسبة وضع المصطلح إلى الجاحظ - " وهو مذهب سماه عمرو الجاحظ المذهب الكلامي " [8] - هي السبب الحقيقي وراء ذلك البحث وتلك التسمية، والأرجح أن كراتشكوفسكي[1] كان على حق عندما أكد أنه لولا

([1]) ينظر في ذلك طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط2، 2000، ص21.

([2]) عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط2001، ص 9. ويمكن النظر أيضا في الصفحات 105-106-107.

([3]) يمكن ذكر كتابين مهمين في مجال دراسة المناظرة: د. المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، منشورات مؤسسة لونجمان المصرية، القاهرة، ط1، 2000. ود. عادل عبد اللطيف: بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان، منشورات ضفاف- الاختلاف، ط1، 2013.

([4]) د. شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، ط5 (د.ت)، ص65

([5]) د. حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب "التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)" منشورات كلية الاداب-منوبة، تونس، ط2 ،1994 ، ص 28.

([6]) د. محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، أفريقيا الشرق/ الدار البيضاء، - بيروت ط2، 2001، ص36.

([7]) د. توفيق الزيدي: جدلية المصطلح والنظرية النقدية، ص371 .

([8]) ابن المعتز: البديع، Hertford, Printed by S. Austin and sons, ltd., for the Trustees of the "E. J. W. Gibb memorial"; London, Luzac and co., 1935. ص 55.

الجاحظ أولا وابن المعتز ثانيا لما كان لمصطلح "المذهب الكلامي" أن يظل ذا شأن في التداول البلاغي في المصنفات اللاحقة.

مكانة الجاحظ في الثقافة العربية الإسلامية- إذا - هي التي ضمنت لهذا المصطلح بقاءه بعد ابن المعتز. وهذا دليل على أن السلطة الأدبية - وإن تمثلت في فرد واحد يصح حينئذ أن نطلق عليه تسمية المفرد في صيغة الجمع – تضمن رواج ما يسوقه من نظريات أو مصطلحات[2]، ذلك أن الباحث لا يقف في آثار الجاحظ التي وصلتنا على هذا المصطلح، فربما يكون قد ورد في أحد كتبه الضائعة، لكن أطروحاته ومصادراته باقية وخالدة بفضل ما نقله عنه ابن المعتز ومن جاء بعده من البلاغيين والنقاد، فهل يمكن أن يكون فيما ألفه الجاحظ، وطريقته في الردود والمحاجة، وتناوله الخطابة والخطاب الحجاجي بالتحليل... إلخ، ما دعا إلى نسبة " المذهب الكلامي " إليه؟

ولا ننس أيضا أن الجاحظ نفسه من رؤساء المعتزلة، بل هو رأس فرقة تسمت باسمه، أي الجاحظية. وإذ تنسب التسمية إليه فإن الظاهرة تعود إلى المتكلمين عامة لا إليه وحده دون شك. فلا ريب في " أن ما دار بين متكلمي الفرق الدينية وكذلك الثقافات الوافدة على العرب كان لذلك كله الأثر الكبير في تشكيل طريقة الجدال"[3].

ومن التعريفات نكتشف بقاء شيء من الغموض يلف هذا المصطلح ويجعل الظاهرة عصية على التحديد؛ فهذا الشريف الجرجاني (ت 816هـ) وهو المعروف بتأصيل موضوعات العلوم، نراه قد أورد في "كتاب التعريفات" كلاما لا يشفي الغليل إذ يقول: "المذهب الكلامي هو أن يورد حجة للمطلوب على طريق أهل الكلام " [4]، فهل يكفي أن نتعرف الظاهرة من خلال نماذج عملية من ذلك السجال، أم هل يا ترى كان غياب تدوين المناظرات بأكملها وبالتالي ضعف دراسة أساليبها فيما خلفه الأسلاف هو السبب وراء الوقوف عند "الحدود" الغامضة والتعريفات المبهمة؟ يجب أن ننتظر مجيء أعلام متأخرين كابن خلدون لينظروا للجدل والمناظرة، وستأتي الإشارة إليهم في المقال لاحقا.

1. 2. في الطابع الغائم للسجالات والمشكلات التقنية لتدوينها:

في مطلع هذا المحور، أود الإشارة الواضحة إلى أن المناظرات والسجالات والمجادلات فن شفهي، يندر أن يتمكن الكتاب من نقلها نقلا فوريا؛ لأسباب تتعلق بالتقييد والكتابة والتدوين حسب شرائط تلك الأزمان حتى لو كانت في بلاط ملكي أ و مجلس أميري حيث قد يتوفر كتبة وحفظة؛ فالتاريخ لم يذكر لنا وجود الكتبة لمثل هذا الغرض تحديدا فيما نعلم. وأغلب الظن أن السبب الوجيه الكامن وراء هذه الظاهرة كون طرائق المناظرات ومنهجيتها وبنيتها وأساليبها لم تستقر بعد لا كآداب ونواميس، ولا كلون من الألوان الكتابية. فضلا عن أن المناظرات الأدبية والفكرية والعلمية تقتضي تخصصا دقيقا؛ إذ لا يستطيع تدوين كل ذلك إلا المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة ومعرفة العامة، وبين الفلسفة والأدب، مثل أبي حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. لذلك فإن كثيرا من الغبار يرافق التدوين وكثيرا من الثغرات تبقى فاغرة.

وعلى ذكر التوحيدي، وكمثال على ما يثيره نقل السجالات من تساؤلات مهما كان الناقل فنا، يمكن أن نستشهد بمناظرة متى بن يونس القنائي المنطقي وأبي سعيد السيرافي النحوي، والتي يتساءل المفكر د. حسن حنفي عن كيفية تدوينها قائلا: "هل من نصوص أو مذكرات مدونة أو من الذاكرة استرجعها؟ هل ما دونه أبو حيان

([1]) أغناطيوس كراتشكوفسكي: علم البديع والبلاغة عند العرب، دار المسيرة-بيروت، ط3، 1982 ، ص 44 (بتصرف).

([2]) أغناطيوس كراتشكوفسكي: علم البديع والبلاغة عند العرب، ص 44.

([3]) د. توفيق الزيدي: جدلية المصطلح والنظرية النقدية، ص 372.

([4]) الشريف الجرجاني: التعريفات، معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي الجرجاني؛ تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد ، القاهرة، 1991 ، ص 208.

التوحيدي يطابق الواقع أم أن به قدرا من الخيال والإبداع الأدبي؟ هل كان أبو حيان شاهد عيان على المناظرة وأن تدوينه تسجيل لها أم أنها وقعت في مكان آخر ورواها الأدباء والظرفاء ثم جمعها أبو حيان وأعمل فيها خياله، أم أن أبا حيان تخيلها معبرا عن صراع في ثقافة عصره؟" [1]. ولئن كانت المناظرات كثيرة عمليا على ما يبدو فإن ما سبق في خصوص التقييد من شأنه أن يلقي بظلال كثيفة على أصالة نصوص المناظرات القليلة التي دونت.

2. من النماذج المشرقية المبكرة:

الوقائع المؤسسة والحافة بالمناظرات، والمخيال القادح، وإشكاليات التدوين:

إذا علمنا أن الاختلافات مع الأديان الأخرى تهم الجانب العقدي حول الله والرسالة والنبوة، وأن الاختلافات الداخلية حول تعريف الإيمان والقرآن أ مخلوق هو أم قديم، ومسائل أخرى كثيرة، علمنا أنها تستدعي نقاشا وجدلا وصراعا بين الفرقاء، ووقفنا على عمق ارتباط المناظرات بعلم الكلام. وإذا تأكدنا من أن التدوين في علم الكلام – على أهميته - قد تأخر بالمقارنة مع الحديث والفقه واللغة والأخبار، أدركنا مبلغ الضعف والندرة في تدوين الأطروحات الكلامية. وإذا كان التوثيق في علم الكلام غالبا نادر، فإن توثيق المناظرات فيه أندر.

وعلى الرغم من ذلك فقد وصلتنا نماذج من السجالات المبكرة نذكر منها نموذجين دالين فيما يأتي:

1.2. رسالة ذات طابع سجالي من عبد الله ابن إباض إلى عبد الملك بن مروان:

مما حفظ لنا التاريخ العام للعلاقة بين السنة والإباضية من السياقات التي تظهر فيها المساجلات بطريقة غير مباشرة رسالة الرد التي كتبها عبد الله بن إباض المري التميمي [2] (إمام الظهور للفرقة الإباضية التي تنسب اسميا إليه) [3] والتي وجهها إلى الخليفة عبد الملك بن مروان (المنسوب لأهل السنة). ولئن لم تؤسس المدرستان بعد – حينئذ - توجهاتهما الكلامية والفقهية المتمايزة، فإن حادثة صفين ثم موقعة النهروان تشكلان حدثين مفصليين لن يعود التاريخ بعدهما إلى الحال التي كانت قبلهما. وربما هذا هو المبرر الرئيسي والمسوغ المركزي الذي جعل ابن إباض يتوجه إلى الخليفة بخطاب قوي وقد اختار صف المعارضة " إلى الأبد".

وأود الإشارة إلى أن الرسالة شرحت في أكثر من بحث، سواء لدى المستشرقين مثل "مايكل كوك" أو العرب مثل د. لطيفة البكاي، وسترد في أثناء التحليل إشارات إلى تلك الدراسات، ولذلك لن ينصب الجهد في هذا العمل إلا على ما لم يتم التعرض إليه لم يتم استثماره وحتى ما تم تحليله من الموضوع الرئيسي والقضايا المتفرعة عنه، وطرائق العرض كالاستدلال بالشواهد القرآنية وغير ذلك، فسنعيد النظر فيه من زوايا أخرى؛ بما يخدم الغرض من هذه القراءة.

---

(1) http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=54356 ، د. حسن حنفي: أدب السجال وفن المناظرة.

(2) المعلومات عن عبد الله بن إباض نادرة؛ إذ لا يوجد في المصادر الإباضية ولا في غيرها ما يمكن أن يعتبر سيرة تاريخية له إلا بعض المقتطفات المتناثرة في بعض الكتب التاريخية، حتى الشماخي في كتاب السير لم يكتب عنه إلا عدة أسطر حيث قال: "ومنهم عبد الله بن إباض المري التميمي إمام أهل التحقيق والعمدة عند شغب أولي التفريق سلك بأصحابه محجة العدل وفارق سبل الضلالة والجهل. وكان، رحمه الله، على ما حفظت ممن خرج إلى مكة لمنع حرم الله من مسلم عامل يزيد الملقب بمسرف وكان كثيرا ما يبدى النصائح لعبد الملك بن مروان. وفي حفظي أنه يصدر في أمره عن رأي جابر بن زيد وله مناظرات مع الخوارج وغيرهم". ينظر: السير 1/ 72-73. ويقول د.عوض خليفات: " إن المصادر الإباضية تجمع على أن ابن إباض لم يكن إمامهم الحقيقي ومؤسس دعوتهم وإن كان من علمائهم ورجالهم البارزين في التقوى والصلاح". ينظر، د. عوض خليفات: نشأة الحركة الإباضية ص 84 .

(3) د. عوض خليفات: نشأة الحركة الإباضية، دار مجدلاوي، الأردن، ط 1 ، 1978، ص 84.

ونظرا لطول الرسالة واختلاف نسخها وملابسات تدوينها [1] سأقتصر منها على اقتباس الفقرة الأولى (المقدمة) والفقرة الأخيرة (الخاتمة) للتمثيل عليها فقط؛ حيث يتوجه فيهما عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان مباشرة. هذا، وإن التحليل لن يقتصر على المقدمة والخاتمة فقط بل سيتركز على الرسالة في مجملها وفي بعض تفاصيلها، وقد أوردت مقاطع رئيسية ذات بال من متن الرسالة في أثناء التعليق الذي يليهما:

المقدمة : « بسم الله الرحمان الرحيم صلى الله على سيدنا محمد. من عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان، سلام عليك. فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، وأوصيك بتقوى الله، فإن العاقبة للتقوى والمرد إلى الله. واعلم إنه إنما يتقبل المتقين. أما بعد، جاءني كتابك مع سنان بن عاصم، وإنك كتبت إلي أن أكتب إليك بكتاب، فكتبت به إليك، فمنه ما تعرف ومنه ما تنكره. زعمت أن ما عرفت منه ما ذكرت به من كتاب الله وحضضت عليه من طاعة الله، واتباع أمره، وسنة نبيه، وأما الذي أنكرت منه فهو عند الله غير منكر(...) ».

الخاتمة: « وقد كتبت إلي أن أكتب إليك بمرجوع كتابك، فإني قد كتبت إ ليك، وأنا أذكرك بالله العظيم آن استطعت بالله لما قرأت كتابي ثم تدبر فيه وأنت فارغ ثم تدبره، واكتب إلي إن استطعت بجواب كتابي انزع عليه بينة من كتاب الله أصدق له قولك، ولا تعرض لي بالدنيا فإنه لارغبة لي في الدنيا، وليست من حاجتي، ولكن لتكن نصيحتك لي في الدين، ولما بعد الموت، فإن ذلك أفضل النصيحة، فإن الله قادر أن يجمع بيننا وبينك على الطاعة، فإنه لاخير لمن لم يكن على طاعة الله. وبالله التوفيق وفيه الرضا، والسلام عليك، والحمد لله، وصلى الله على نبيه محمد وآله وسلم تسليما».

أ- بنية رسالة عبد الله بن إباض ومضمونها:

- **حول المقدمة والخاتمة:**

لقد تراوح الخطاب في المقدمة والخاتمة بين الندية والاستعلاء أمرا ونهيا وتحذيرا، وقد قام - فيما قام – على المراوحة بين المباشراتية والإيحاء عبر الدلالات الحافة للكلمات وظلالها وشحناتها المعنوية الدينية.

- *من مظاهر الندية، استخدام تاء المخاطبة وكاف المواجهة:* فإذا علمنا أن التوحيدي استأذن من الوزير ابن سعدان لاستخدام تاء المخاطبة وكاف المواجهة؛ قال: " قلت: يؤذن لي في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاوبة ولا انحياش"، وإذا عرفنا أن المتنبي اشترط على سيف الدولة ألا ينشده إلا وهو جالس، ولا يكلف تقبيل الأرض بين يديه فيدخل الملك تحت اشتراطه، أدركنا أن الأديب والشاعر كانا سليلي نظام أدبي –بالمعنى العام لكلمة أدب- يقوم على الجرأة في خطاب ذوي الشأن، ويستند بقوة وجسارة إلى مبدأ التساوي؛ فلا غرابة - إذا- أن يكون عبد الله بن إباض جسورا في الكلام، غير هياب للطرف المقابل حتى إن كان الخليفة، واضعا نفسه موضع الند في الخطاب، بل إن ابن إباض يعلو على مكانة المخاطبة والمواجهة ويتجاوز مرتبة الندية إلى منزلة الفوقية، ولعل هذا ما حدا بالباحث "مايكل كوك" وغيره إلى اعتبار أن موقفه ينم عن عدم احترام [2] وسيأتي الحديث عنه لاحقا.

---

(1) وردت الرسالة في مصدرين إباضيين هما: كتاب الجواهر المنتقاة فيما أخل به كتاب الطبقات، للبرادي، ط. حجرية، د.ت. وكتاب كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة لسرحان بن سعيد الأزكوي. خ. دار الكتب الوطنية التونسية، 1264م رقم 3182.

(2) Cook (Michael), The letters of Ibn Ibad to Abd al-Mlik", in: Early Muslim Dogma, Cambridge University Press, 1981, p61

- *ومن مظاهر الاستعلاء في الخطاب استخدام أسلوب الأمر على مقتضى الظاهر:* بقوله (**أوصيك بتقوى الله**) و(**اعلم إنه إنما يتقبل المتقين**) ، وهو من الخطاب التربوي الوعظي الذي يتوجه به المتكلم من أعلى إلى أدنى، ويندر أن يستعمل حتى على سبيل الندية، فكيف أن يكون بمعنى الطلب أو الالتماس؟!

- *استخدام فعل " زعم " في قوله:* (**زعمت أن ما عرفت منه ما ذكرت به**)، صحيح أن هذا الفعل قد لا يحمل في الخطاب ما يحمله اليوم من معاني الإدعاء زورا غالبا، وأنه – في استعماله التراثي - قريب إلى معنى "قال" الأدنى إلى الدرجة الصفر من التعبير دون موقف سلبا أو إيجابا أو إلى معنى "حكى" كما يرد في القصص مثل كليلة ودمنة وغيرها (**زعموا أن أسدا كان في أرض كثيرة الماء والخصب، زعموا أن حمامة كانت تفرخ في رأس نخلة طويلة ذاهبة في السماء...**)، فإننا لا نعدم في التراث الأدبي ما يحوم فيه لفظ " زعم" حول معنى معنى الإدعاء الكاذب أيضا كقول النابغة الجعدي [الوافر]:

ألا زعمت بنو سعدٍ بأني * - ألا كذبوا كبير السن فان.**

أو قول الشاعر جرير وهو يهجو الفرزدق [الكامل]:

زعم الفرزدق أن سيقتل مربعا * أبشر بطول سلامة يا مربع**

كذلك نجد الكاتب قد حمل هذا الفعل ظلا معنويا مفاده الظن والشك أكثر من اليقين والمطابقة للواقع؛ لأن معظم الرسالة هي رد على هذا الزعم الذي أوضح الكاتب أنه لا أساس له.

- *النهي الصريح عن الاستمالة والإغراء بالمنصب أو الجاه أو المال في قوله* :(**ولا تعرض لي بالدنيا فإنه لا رغبة لي في الدنيا، وليست من حاجتي**) .

- *التحذير بلا النافية للجنس:* فإنه لا خير لمن لم يكن على طاعة الله.

حول الرسالة نسبة وبنية وطرائق عرض ومضمونا:

- **نسبتها:** سنتعامل مع الرسالة كأمر واقع بغض النظر عن صحة نسبتها إلى ابن إباض نفسه أو إلى غيره [(1)] والاختلاف النسبي بين نسخة البرادي (ت697هـ) في كتاب " الجواهر المنقاة " [(2)] ونسخة الأزكوي (توفي في القرن الثامن عشر الميلادي)، في كتابه "كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة" [(3)].

- **كبر الحجم:** لقد استغرقت هذه الرسالة حيزا كبيرا، وهذا على خلاف ما عرفت به رسائل القرن الأول للهجرة [(4)]؛ مما جعل بعض الباحثين وعلى رأسهم "مايكل كوك" يشكون في نسبتها إلى القرن الأول وإلى ابن إباض [(5)].

- **التباس العلاقة بين المرسل (ابن إباض) والمرسل إليه (عبد الملك بن مروان):** سبق أن أشرت أعلاه إلى ما أثاره مايكل كوك من أن الرسالة لا تنم عن احترام – وربما كان الأولى به أن يستخدم لفظة أخرى مثل :

(1) ينظر المناقشة التفصيلية لنسبة الرسالة من عدمها إلى ابن إباض في كتاب د. لطيفة البكاي: قراءة في رسالة ابن اباض، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط 1، 2002، من ص 46 إلى 50: حيث أوردت الباحثة الآراء الداعمة لمختلف وجهات النظر.

(2) البرادي، أبو القاسم: كتاب الجواهر المنقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات، ط. حجرية، 1884م.

(3) الأزكوي، سرحان بن سعيد: كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تحقيق عبدالمجيد حسيب القيسي، أبو ظبي، 1976م.

(4) ينظر حسين بيوض: الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، ط 1996 ص 173-178.

(5) Cook (Michael), The letters of Ibn Ibad to Abd al-Mlik”, in: Early Muslim Dogma, Cambridge University Press, 1981, pp. 51-67.

لا تنم عن " الحذر" أو "الحيطة" أو " التهيب" أو "الخوف" – تجاه الخليفة الأموي الذي بات مرهوب الجانب بإرث قمعي قوي عرف به أسلافه ضد كل من عارضوهم وتشكك د. لطيفة البكاي بدورها في صدور الرسالة من ابن إباض بالاستناد إلى هذا الطابع القوي فتقول: "إن الحركة الإباضية لم تكن في تلك الفترة قوية إلى درجة يقدر معها زعيمها على مخاطبة الخليفة بهذا الأسلوب ويرميه بمثل هذه التهم من دون خوف" (1) ، محيلة على بحث وداد القاضي الذي تدعو فيه إلى "منهج سليم في البحث في موثوقية الرسائل القديمة" (2). وإن كان عوض خليفات يجد مبررا لتلك المواجهة الجريئة غير الهيابة فيقول: " وكان ابن إباض... بالإضافة إلى قدرته على المناظرة والمجادلة، ينتمي إلى قبيلة تميم، إحدى أهم قبائل البصرة آنذاك ومن الصعب على الولاة أن يتعرضوا له بأذى خوفا من إغضاب قبيلته" (3) . وبخصوص هذه العلاقة التي بدت ندية يقول خليفات أيضا: "لم يخاطب عبد الملك نفسه بلقب أمير المؤمنين أو خليفة المسلمين، بل خاطبه باسمه مجردا من أي لقب، ورغم ذلك فإن عبدالملك لم يتخذ ضده أية إجراءات، وهذا دليل على أن ابن إباض الذي ينتمي إلى قبيلة تميم كان آنذاك يتمتع بحماية قبيلته مما جعل اضطهاده أمرا صعبا وخاصة أنه لم يحمل السيف ولم يجرد السلاح ضد الحكام الأمويين"(4). وقد كنت رجحت - أعلاه – أن الخطاب خطاب ندية وجرأة. و يمكن أن يكون أحيانا حتى خطاب استعلاء يستخدمه كل من يعتد بنفسه من الشعراء والكتاب والأدباء والوعاظ والفقهاء والعلماء لا سيما إذا استمد مضمونه من النص الديني أو استند إليه بصورة من الصور.

- **كثافة الشواهد القرآنية فيها:** هذا المشي يبدو أيضا غير معروف في معظم ما كتب من رسائل القرن الأول؛ في حين حفلت الرسالة بشواهد قرآنية كثيرة بلغت أربعين شاهدا، وظفها كاتبها على سبيل تدعيم الرأي والموقف والحكم. وقد لاحظ بعض الدارسين - عن حق - أن بعض الآيات منزوعة من سياقها لتوظف توظيفا إيديولوجيا لا يخلو من لي لعنق السياق القرآني حتى " يناسب" الحالة التي يناقشها الكاتب (5) وهذا ما يسمها بطابع إيديولوجي غير خافٍ.
- **المعلومات المضمنة في الرسالة هي في حكم المعهودة:** لم يبد أن الرسالة قد تجاوزت مضمونيا المآخذ التي ذكرت بخصوص عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد والتي دونتها المصادر غير الإباضية مثل " الكامل " للمبرد أو "تاريخ الطبري" ولا حتى " مقالات" الأشعري و" الفرق بين الفرق " للبغدادي (6) وغيرها، بل تفتقر هذه الرسالة حتى إلى الإشارات الدقيقة والواضحة لما مارسه معاوية وابنه يزيد من قمع رهيب أباد قسما من الخوارج وغيرهم. وهذا لعمري غريب بعض الغرابة من زعيم معارض للملك العضوض، يتوقع منه أن يركز على إدانة هذه الظاهرة.

_(1) د. لطيفة البكاي: قراءة في رسالة ابن إباض، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط 1، 2002، ص 46.
_(2) وداد القاضي: نحو منهج سليم في البحث في موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكرة، ضمن: سلسلة موافقات ، بعنوان: في قراءة النص الديني، تونس، 1998، ص140.
_(3) د. عوض خليفات: نشأة الحركة الإباضية، دار مجدلاوي، الأردن، ط 1 ، 1978، ص 87.
_(4) نفس المرجع والصفحة.
_(5) د. لطيفة البكاي: قراءة في رسالة ابن إباض، ص 39.
_(6) راجع المبرد: الكامل، دمشق، 1972، ص 118. تاريخ الطبري: 168/5. الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح. هلموت ريتر، فيسبادن، 1980. عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، تح. محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، 1995، ص70.

ب- المنزع الإيديولوجي والمصادر الفكرية وطرائق الدعاية العقدية:

أولا : ليس غريبا من معظم الفرقاء في القرون الأولى ربط الدولة – بالمعنى السياسي – بالدين؛ فالأمر استمر ملتبسا طويلا وهذا مبحث دقيق ومعقد ليس هذا مجاله، ولكن ما يمكن ملاحظته هو أن درجات الربط ونوعيته وآلياته هي التي كانت ربما تميز اتجاها عن اتجاه إن من حيث الوسائل أو من حيث الأهداف. وفي هذا الصدد، لطالما اتهمت الإباضية بدمج الدين في الدولة واستخدام الدين لصالح الدولة بسبب شعار "لا حكم إلا لله" وهو الشعار الذي رفعه الثائرون ضد عثمان بن عفان ثم أعيد رفعه ممن يمكن تسميتهم قوى المعارضة إبان الفتنة الكبرى؛ فصار شعارا مشتركا بين الإباضية وبين من شاكلها من الفرق المعارضة للطرفين المتخاصمين (السنة والشيعة على السواء) بعد حادثة النهراون خاصة؛ في حين ألفينا ابن إباض يرد على عبد الملك بن مروان قائلا: " وأما قولك في شأن معاوية بن أبي سفيان أن الله قام معه وعجل نصره وأفلح حجه وأظهره على عدوه بطلب دم عثمان، **فإن يكن يعتبر الدين من قبل الدولة أن يظهر الناس بعضهم على بعض في الدنيا فإنا لا نعتبر الدين بالدولة**؛ فقد ظهر المسلمون على الكافرين لينظر كيف يعملون، وقد ظهر الكفار على المسلمين ليبتلي المسلمين بذلك ويعلي الكافرين، وقال: ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين * وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ﴾ (آل عمران: 140 ،141) [1]... ، ويسترسل في ذكر حجج كثيرة من التاريخين العربي والإنساني، البعيد منهما والقريب.

ولعل ابن إباض يعني أن قيام الدولة بشؤون الدين هو الذي يسمها بميسم العدل لا كونها تنسب نفسها للدين فتكون عادلة بالضرورة وبصفة آلية، ولعل هذا من المواطن المعبرة عن رؤية الإباضية حول الحكم الرشيد؛ فصلاح الدين لا يعكس صلاح الدولة ومصداقية الدولة لا تعكس مصداقية دين القائمين عليها أو نوعه أو طبيعته ! وهي نظرية يؤمن بها ابن إباض على الأقل من بين معارضي الحكم الأموي؛ في حين كثيرا ما يتهم الإباضية ومن شاكلهم بأنهم لا يمتلكون نظرية سياسية ذات أسس دنيوية عملية أو على الأقل ذات مشارب مدنية؛ وذلك بناء على منطوق وظاهر الشعار العام " **لا حكم إلا لله** "، المذكور آنفا. لكن ربما نجد في فكرة ابن إباض هذه تأكيدا لما يشير إليه بعض الباحثين من أن "طروحات الخوارج فيما يخص الإمامة التي تعتمد على (الاختيار والبيعة) لنصب الإمام محاولة لتغليب الإرادة الفردية للإنسان على الإقرار بأنها شأن سماوي تم تحديده سلفا" [2].

ثانيا: وإذ نجد معظم الإباضية- وعلى مدى معظم أحقاب التاريخ الإسلامي- يصنفون أنفسهم ضمن"الحرورية" و"المحكمة" و"أهل النهروان"، ويرفضون تسمية الخوارج على أنفسهم وعلى معظم من كان معهم في صفين وبعدها، ويتبرؤون من هذه التسمية إلا الأزارقة ومن كان مثلهم مكفرا لـ القعدة، ومحلا للاستعراض، وهم في كل الأحوال قلة القلة. فمن المستغرب ألا يناقش ابن إباض تسمية "الخوارج" عندما ألفيناه يتصدى للدفاع عنهم؛ حيث يقول:(**وكتبت إلي تعرض بالخوارج** ، تزعم أنهم يغالون في دينهم ويفارقون أهل الإسلام، وتزعم أنهم يتبعون غير سبيل المؤمنين، وإني أبين لك سبليهم: إنهم أصحاب عثمان، والذي أنكروا عليه ما أحدث من تغيير السنة، فارقوه حين أحدث وترك حكم الله ، وفارقوه حين عصى ربه) إلى أن يقول: (... **فهذا خبر الخوارج، نشهد الله والملائكة إنا لمن عاداهم أعداء وإنا لمن والاهم أولياء**، بأيدينا وألسنتنا وقلوبنا، على ذلك نعيش ماعشنا، ونموت على ذلك إذا متنا، غير أنا نبرأ إلى الله من ابن الأزرق وأتباعه من الناس، لقد كانوا خرجوا حين خرجوا على الإسلام فيما ظهر لنا، ولكنهم

---

(1) د. لطيفة البكاي: قراءة في رسالة ابن إباض، ص80 وما بعدها.

(2) برهان شاوي: الفتنة الكبرى... الخوارج والديموقراطية التكفيرية... التأثيرات المسيحية http://www.civicegypt.org/?p=4252

ارتدوا عنه وكفروا بعد إيمانهم فنبرأ إلى الله منهم) [1]. من الواضح – إذا- أن أسلاف الإباضية الأوائل كانوا ضمن حركة الخوارج، ولا يستنكفون من ذلك، ولعلهم كانوا يقلبون الأمر بعمق، وينظرون فيما صارت إليه حال الخلافة وما آلت إليه الفرقة بين المسلمين، ويشار إلى أن عبد الله بن إباض رفض الخروج مع ابن الأزرق عام 64هـ/ 683م ضد بني أمية، فسبه وأصحابه بالقعدة وافتخر الذين خرجوا بخروجهم [2]. وقد اتضح هذا في سياق حديثه عن ابن الأزرق فيما ورد آنفا.

وقد يكون –أخيرا – ثمة سبب آخر لنبذ الإباضية المتأخرين تسمية "الخوارج" في حين قبل به المتقدمون منهم؛ ذلك أن " الإباضية فلم تلتفت كثيرا إلى ما يقال عنها في بداية أمرها، ولكن مع تقدم الأيام بدأت تشعر بالضيق والاختناق من أقاويل تشعر بأنها تنسج حولها افتراءات شوهت صورتها؛ لأنها محسوبة في المعارضة، والمعارضة في الفكر السياسي عند معظم المسلمين، خاصتهم وعامتهم، لا تعني إلا التمرد والخروج عن السلطان، بل ربما الخروج عن الدين"[3].

ثالثا: من الملفت للانتباه ورود سياق يخص " القص" في إحدى نسختي رسالة ابن إباض يقول: (**كان عثمان أول من منع مساجد الله أن يقص فيها كتاب الله**) [4] في حين إن النسخة الأخرى تقول: كان عثمان أول من منع مساجد الله أن يقضى فيها بكتاب الله) [5] نقول: إنه ملفت للانتباه لسبب مهم كون الإباضية لم تكن- على ما أرجح- من المدارس التي تحفل بظاهرة القصاصين، ولم تنشأ داخلها فئة تقوم بذلك، ولم يحدثنا الإباضية عن صنف منهم كان يستخدم القص في نشر الفكر الإباضي، بل لعل الميل إلى إدانتها أقرب إلى هذا الفكر الذي يستخدم مصطلح "العلم" ويتحدث مؤرخوه عن فئة "حملة العلم" وفئة "المشائخ" ثم فئة "العزابة" . وتشير د. لطيفة البكاي أن هذا مستبعد جدا؛ لأن ظاهرة القصاصين – وإن لم يوجد لها تاريخ مضبوط – فإنها على الأرجح قد ظهرت أو على الأقل انتشرت في عهد بني أمية بالرغم من أن بعض الإشارت تذكر أنها تعود لعهد عمر بن الخطاب ولكن الأقرب أن هذا الخليفة منعها [6] حتى وإن كان هناك من يشير إلى أنه قد يكون سمح بها في حدود دنيا، في موضوعات دينية محددة، وأوقات معينة، ولأجل محدود [7] كما نصح بألا يكون القص سببا للعجب فقال: " أخشى عليك [والكلام موجه إلى الحارث بن معاوية الكندي] أن تقص فترتفع، حتى يخيل إليك أنك فوقهم بمنزلة الثريا، فيضعك الله عز وجل تحت أقدامهم يوم القيامة بقدر ذلك" [8]. والأرجح أن السياق هو أن عثمان كان " أول من منع مساجد الله أن يقضى فيها

---

[1] نفسه، ص88.

[2] يراجع. د. لطيفة البكاي: حركة الخوارج؛ نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي (37-132هـ)، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط 1، 2001. وكذلك : موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام: لمجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، 334/4. ومن بين التحليلات في نشأة خوارج الاستعراض أنها بدأت سنة 64هـ بقيادة نافع بن الأزرق في أواخر ولاية ابن زياد وهذا الرأي لعلي يحيى معمر الإباضي، وهو في هذا الرأي يتابع أبي إسحاق أطفيش الإمام الإباضي الذي يرى أن المحكمة الذين قتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في وقعة النهروان ليسوا هم أصل الخوارج فهو مفهوم خاطئ؛ فإن المحكمة قد قتلوا في النهر ولم ينج منهم إلا تسعة أفراد، ثم ثار على الحكم الأموي طوائف كثيرة من الناس جماعات وأفرادا، حتى ظهر أهل الاستعراض في أواخر ولاية ابن زياد سنة 64 هـ، بقيادة نافع بن الأزرق.

[3] د. إبراهيم بن بكير بحاز: مشوهات الإباضية، نظرة من الداخل والخارج http://www.ayanemzabghardaia.org/

[4] نفسه، ص 68 ، وهي النسخة التي أشارت إليها د. لطيفة البكاي برمز (ب).

[5] نفسه، ص 68، وهي النسخة التي أشارت إليها د. لطيفة البكاي برمز (أ).

[6] د. لطيفة البكاي: نفس المرجع، ص30 وص 31 هامش رقم 1.

[7] أبو الفرج ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكرين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1403/ 1983، ص 77.

[8] نفس المصدر، ص 82.

بكتاب الله" كما جاء في نسخة البرادي؛ لأن الإباضية خصوم للأمويين الذين كانوا ناشري ظاهرة القص ومشجعيها، ومن المستبعد أن يدافعوا عن ظاهرة قد تكون وسيلة سياسية وإعلامية ضدهم.

ولكن من الغريب أن ينسب إلى عثمان بن عفان أيضا أن يكون قد منع القضاء في المساجد؛ لأن وظيفة القضاء لم تظهر (في عاصمة الدولة الإسلامية تحديدا حيث يقيم الخليفة) كوظيفة منفصلة وقائمة بذاتها إلا في الحكم الأموي [1].

3.2. مناظرة الإمام أبي حنيفة النعمان مع "عصبة من الخوارج":

من بين أئمة أهل السنة ومؤسسي المذاهب الأربعة، يكاد أبو حنيفة ينفرد بعلم الكلام، فقد انقطع إليه زمنا حتى تقدم فيه، ويقال إنه فاق كثيرا من أهل زمانه، وأصبح علما في هذا الفن على الرغم من أنه كان- آنئذ - في بدايات تميز بمذهبه. ويروي تلميذه المشهور زفر بن الهذيل أن الإمام قال له: "كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغا يشار إلي فيه بالأصابع" [2] ويقول الإمام أبو حنيفة في رواية أخرى: " كنت رجلا أعطيت جدلا في الكلام، فمضى دهر فيه أتردد وبه أخاصم وعنه أناضل. وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرهم بالبصرة، فدخلت البصرة نيفا وعشرين مرة منها ما أقيم سنة وأقل وأكثر، وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الإباضية والصفرية وغيرهم، وطبقات الحشوية" [3].

وقد جرت هذه المناظرة؛ لأن "الخوارج" يرون أن مرتكب الكبيرة كافر، أما أبو حنيفة فيرى أن مرتكب الكبيرة مذنب وليس بكافر. وقد أورد " المكي" في كتابه "مناقب الإمام الأعظم" نص هذه المناظرة [4] كما يأتي:

« ... دخل عليه المسجد عصبة من الخوارج فقالوا: جنازتان بالباب أحدهما رجل شرب الخمر فمات سكرانا والأخرى امرأة حملت من الزنا فماتت في ولادتها قبل التوبة؛ أهما مؤمنان أم كافران؟ فسألهم: "من أي فرقة كانا؟ من اليهود؟ قالوا: لا. قال: من النصارى؟ قالوا: لا. قال: من المجوس؟ قالوا: لا. قال: من أي الملل كانا؟ قالوا: من الملة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله. قال: فأخبروني عن هذه الشهادة كم هي من الإيمان ثلث أو ربع أو خمس. قالوا: إن الإيمان لا يكون ثلثا ولا ربعا ولا خمسا. قال: فكم هي من الإيمان؟ قالوا: كله. قال: فما سؤالكم إياي عن قوم زعمتم وأقررتم أنهما كانا مؤمنين؟ قالوا: دعنا عنك. أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار؟ قال: أما إذا أبيتم؛ فإني أقول فيهما ما قال نبي الله إبراهيم في قوم كانوا أعظم جرم منهما: ﴿فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم﴾ [إبراهيم 36] وأقول فيهما ما قال نبي الله عيسى في قوم كانوا أعظم جرم منهما: ﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ [المائدة 118] وأقول فيهما ما قال نبي الله نوح: ﴿قالوا أنؤمن لك واتبعك الأرذلون * قال وما علمي بما كانوا يعملون * إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون﴾ [الشعراء111، 112، 113] وأقول فيهما ما قال نبي الله نوح عليه السلام وعليهم أجمعين وعلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله أعلم بما في أنفسهم إني إذا لمن الظالمين﴾ [هود31]. وعندما سمع الخوارج هذا المنطق، ألقوا سلاحهم وقالوا: تبرأنا من كل دين كنا عليه وندين الله بدينك».

الميسم السجالي للبنية الحوارية لمناظرة أبي حنيفة و"الخوارج":

---

(1) وكيع، محمد بن يخلف: أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت-لبنان، د.ت 1/ 105

(2) نفسه، 1/ 55. 59

(3) نفسه، 1/ 59

(4) المكي، الموفق بن أحمد: مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد الدكن- الهند، ط. حجرية ، 1321هـ.

مما يمكن ملاحظته بإيجاز حول هذه المناظرة من حيث البناء القصصي – الحواري أن النص يبدأ بتمهيد وخاتمة سرديتين وجيزتين يتوسطهما حوار مطول نسبيا بالمقارنة معهما، وقد وظفهما الكاتب في موضوع المناظرة، فكيف كان البناء؟

- **العلاقة بين المقدمة السردية والحوار بين الإحكام والقلق:**

بعبارة (**دخل عليه المسجد عصبة من الخوارج**) تحمل بعض العناصر المهيئة للحوار كطريق الدخول التي تبدو كأنما هي نوع من الاقتحام وإشارة إلى الشخوص المتعاضدين كأنهما على قلب رجل واحد (**عصبة من الخوارج**) وهم على استعداد فيما يبدو إلى ما يتعدى مجرد الاستفسار إلى السجال والمنافحة عن الوقف، مهيئين له سبله : السؤال المفحم – كما سيتضح في آخر النص أنهم كانوا مسلحين ومتهيئين لإقامة الحد !

وينتصب الفضاء الديني (**المسجد**) عاملا مساعدا للتعبير عن سماحة الإمام وصبره واستعداده للمناقشة والمحاورة دون التحجج بحجج مفتعلة كطلب مكان آخر للجدل أو ما شابه ذلك، مقابل فضاضة القادمين فيما يشبه الاقتحام. ولكن – وإن سعى راوي النص إلى التنصيص على المسجد، فإنه غفل عن ضرورة التناسق المفترض حين جعل الأسئلة لاحقا على لسان أبي حنيفة : **(من أي فرقة كانا؟ من اليهود؟ قالوا: لا. قال: من النصارى؟ قالوا: لا. قال: من المجوس؟ قالوا:لا. قال: من أي الملل كانا؟)** فهل كان الخوارج سيأتون بجنازة لغير مؤمنين إلى المسجد ؟ تبدو أسئلة أبي حنيفة - إذا- خارج السياق؛ لأن الراوي كان مقودا بفكرة توظيف عنصري الغموض والتشويق، فغفل عن المفارقة بين المكان ذي الطابع الإسلامية وأسئلة الإمام التي تبدو في غير تناسق مع السياق، والغريب أن عصبة الخوارج أيضا " غفلوا" عن تنبيه الإمام إلى ذلك واستغلالها نقطة ضعف ضده، أو هكذا أراد لهم الكاتب.

- **كثافة عنصري الغموض والتشويق بين الافتعال والانسيابية:**

لف عنصرا الغموض والتشويق مقاطع الحوار بكثافة تبدو مفتعلة إلى حد يتساءل معه القارئ أن المفروض من الخوارج أن ينتبهون إليها ؛ فمن الواضح أن أبا حنيفة - أو الناقل عنه – سعى إلى استبعاد أن يكون الرجل والمرأة من المسلمين بسبب كون الميت مات مخمورا، وكون الميتة في حملها كانت زانية، وهذا الاستبعاد غير مبرر من حيث البنية القصصية نفسها تبريرا قويا؛ فهو لا يبدو متلاحما – معنويا – مع السياق، ويكاد بذلك يكون " مجانيا" أو " مفتعلا "، ولعل مبرره الوحيد كون "الخوارج"لم يدققوا في أمر الانتماء الديني للميتين حين مبادرتهما بسؤال الإمام أبي حنيفة في قولهم: **(جنازتان بالباب أحدهما رجل شرب الخمر فمات سكرانا والأخرى امرأة حملت من الزنا فماتت في ولادتها قبل التوبة: أهما مؤمنان أم كافران؟)** ثم إن إجابتهم - لاحقا – لا تستخدم لفظ (مؤمن/ مسلم) وإنما تتحاشى وتداور مستخدمة عبارة (**من الملة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله**).

وفي هذا السياق يزداد تظافر عنصر الغموض مع عنصر التشويق بشكل يبدو مجانيا؛ لأن الإمام كان يمكن أن يختصر السؤال والحوار ولا يخوض في إمكانية أن يكونا من غير المسلمين؛ فمن المثير للانتباه أن في إصرار أبي حنيفة على استقصاء ما إذا كانا من أهم الملل المعروفة في ذلك العهد (اليهود، والنصارى، والمجوس) استبعادا مقصودا للإسلام حتى وإن كان مفتعلا كما أسلفنا. والغرض – كما أرجح - هو إيقاع "الخوارج" في حبائل مكرهم؛ حتى يعرفوا الشخصين بانتمائهما للإسلام؛ فتقع الحجة عليهم بقولهم مهما ناوروا.

ومما قد يزيد الغموض غموضا أيضا أنه بدأ باليهود وثنى بالنصارى وأخر المجوس. والسؤال الذي قد يتبادر إلى ذهن القارئ هو: لماذا هذا الترتيب؟ ولماذا ذكر اليهود والنصارى؟ بل لماذا المجسوس رغم أنهم ليسوا من أهل الكتاب؟ وما العامل الديني أو الاجتماعي أو الثقافي الكامن وراء ذلك؟ والحقيقة أن النص ينجلي عن شيء فقط من الغموض في هذه المسألة التي تبقى معلقة لسببين؛ الأول: أنه ما كان من هم الخوارج أن يسألوه عن هذا الترتيب وعلله. والثاني:

أن الإمام لم يكن مضطرا لإلزام الخوارج بذكر هذه الملل على هذا الترتيب. وإنما مرده ربما أنه يستبعد كون الميتين مؤمنين. وفي كلامه محاولة للإيحاء بأنه لا مبرر – بل ربما لا حق - للمؤمن أن يسأل عن إيمان مؤمن آخر مهما كانت معصيته سواء ارتكب صغيرة أم كبيرة، وحتى إن تساءل ليس له أن يضع هذا الإيمان موضع الشك والإبطال. وهي مسألة ستكون مركزية في مفهوم الإيمان عامة لاحقا. وهنا يجدر أن نشير إلى ملاحظات بعض الدارسين منهم حسين مروة من " أن الإيمان كان، منذ عهد النبي حتى ذلك الوقت، يعني أولا الاعتقاد الداخلي، ثم الإقرار به نطقا باللسان. لكن الخوارج زادوا في هذا المفهوم عنصرا آخر، هو العمل الخارجي العضوي. فليس يكفي أن يضمر المرء اعتقاده ليكون مؤمنا، بل لا بد أن يتطابق الاعتقاد والعمل... فكل إنسان هو عندهم: إما مؤمن، وإما كافر، وليس هناك حالة ثالثة" [1]. والحنفية – كالسنة عامة – تشدد على أن الإيمان شأن قلبي قبل كل شيء وبعده. وهو ما يوحي به سياق كلام الإمام أبي حنيفة، وتختلف فيه مع الخو ارج الذين يصرون على أنه أمر عملي أساسا أيضا حين يطالبون بأن تصدق الجوارح هذا الشأن القلبي كما يظهر من خلال سؤال "الخوارج".

وعلى كلٍّ سيظهر كل هذا لاحقا في تنظيرات كل المدارس الكلامية سنة كانوا أم شيعة أم خوارج، أم معتزلة ...إلخ. وسيتم رصده أيضا في شكل ملخصات وتعريفات في كتب الملل والنحل وغيرها. كما سيظهر في مدونات عقديي تلك المدارس في مراحل لاحقة؛ فسوف يشهد التاريخ أن المسلمين لن يستنكفوا من التساؤل حول الإيمان ولن يستنكفوا أيضا عن الحكم بالإيمان للبعض وبعدم الإيمان للبعض الآخر، وهي مسيرة أورتودوكسية عرفتها كل الأديان من خلال تبلور نظام العقائد واللاعقائد أو الإيمان واللاإيمان [2].

وبالعودة إلى السياق، فقد رأينا أبا حنيفة قد استوفى ذكر الملل المشهودة عصرئذ ليزيد من إفحام الخوارج وإلزامهم بل تبكيتهم وقهرهم.

كما يزداد البناء التشويقي قوة حين يوظف الإمام في المحاجة: كون أبي حنيفة لا يريد أن يتفوه بلفظة "مؤمنين"، حتى يسأل المناظرين الذين يريدون الإيقاع به؛ والغاية من ذلك أيضا ليس السيطرة بالحجة المعرفية فقط بل بالهيمنة على الخطاب أيضا؛ إذ يتم تغيير لعبة المبادرة لصالحه فيستأثر بالبداية بالسؤال (**فأخبروني عن هذه الشهادة كم هي من الإيمان ثلث أو ربع أو خمس**) ، وذلك لعمري تكتيك حجاجي ذكي وقوي استطاع بفضله كسب جولة توجيه الموضوع إلى الوجهة التي يرضاها. وإذ يتمادى الإمام في الحوار فإنما ليجعلهم المحجوجين (**فما سؤالكم إياي عن قوم زعمتم وأقررتم أنهما كانا مؤمنين**)؛ إنه يحرجهم بمقدمتهم التي بادروا فيها إلى الإقرار بإيمان الشخصين دون أن ينتبهوا إلى الفخ الذي وقعوا فيه: (**قوم زعمتم وأقررتم أنهما كانا مؤمنين**) مما جعلهم يضطرون - جبرا منطقيا لا اختيارا - إلى القول: (**دعنا عنك**)، وهو هروب من الرد، ورغبة في العودة إلى المسك بزمام المبادرة :(**أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار؟**) فكيف سيكون رد فعل أبي حنيفة الذي دعي بشكل مباشر- من خلال ذلك السؤال - إلى الكشف عن معتقده الذي قد تكون عاقبته وخيمة في حضرة السيوف؛ حيث تنتهي المناظرة بقول الكاتب (**فألقوا سلاحهم**) ولم يكن السلاح – في رأيي – إلا لإقامة الحد على أبي حنيفة إذا استطاعوا إفحامه في المناظرة ؟!

أ- **الصياغة العقدية لجواب أبي حنيفة والاحتجاج بالقرآن الكريم:**

---

[1] حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – المجلد 2- دار الفارابي – ط2- بيروت 2008، ص 123

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، تعريب: هاشم صالح. ويمكن الرجوع تحديدا إلى مقدمة الكتاب وعنوانها " بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية" من ص5 إلى ص16.

لا يغفل أبو حنيفة عن محاولة مناظريه استعادة زمام المبادرة في السؤال؛ لذلك فأن يكون جواب الإمام في قوله: (**أما إذا أبيتم**) استتباعا وتداعيا لإمكان ما من إمكانات كلامه السابق فكأنما هو صرف نظر عن(**دعنا عنك**) هذه العبارة التي جاءت على لسان الخوارج كأنها لم تكن، وربط مباشر مع سياق حجته السابق مبطنا بحيلة خفية في الإجابة عن السؤال: "أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار؟ وهذا فعلا من أهم عناصر القوة والإحكام في بناء المحاجة؛ لقد أورد (**أما إذا أبيتم؛ فإني أقول فيهما ما قال...**) كحجة ثانية نقلية تدعم حجته الأولى العقلية في قوله: (**فما سؤالكم إياي عن قوم زعمتم وأقررتم أنهما كانا مؤمنين؟**) وقد كان كل ذلك يسند بعضه بعضا من أجل أن يصل بمناظريه إلى بؤرة الاحتجاج التي أعدها لهم: أي إلى حيث يحشد الحجج القرآنية المهيئة للنطق بالرأي دون ذكره صريحا. وهذا ما جعل القوم – حسب بنية المناظرة ومنطوقها وموضوعها وحججها – محجوجين لامحالة، لتنتهي بقول الرواي:(**ألقوا سلاحهم، وقالوا: تبرأنا من كل دين كنا عليه وندين الله بدينك**).

والملاحظ لأن "الخوارج" كانوا قد أضمروا أنه في صورة إقامة الحجة على أبي حنيفة، فإنه هالك لا مناص وسينفذ فيه حكم الإعدام باعتبار الزندقة أو الخروج عن أحكام الله؛ لذلك حشد أبو حنيفة حججا قرآنية مستقاة من أربع آيات تدور كلها حول مواقف نبوية موحدة من ثلاثة رسل من ذوي العزم متباعدين في الزمان متوافقين في الموقف؛ وهذا ما جعل "الخوارج" يلقون السلاح.

وبالعودة إلى ذلك الترتيب (يهود – نصارى - مجوس) الذي كنت قد أشرت إليه وأرجأت التعليق عليه بشيء من التفصيل إلى هذه الفقرة؛ لما له صلة بالجانب العقيد ولو بصفة غير مباشرة، أقول: أن يكون الإمام قد بدأ باليهود وثنى بالنصارى فلكونهما من أهل الكتاب ولأنهما يحتكمان إلى نفس الشريعة، واليهود أقدم فيها فمن هنا جاء تقديمهم على النصارى، ولذلك تم تأخير هؤلاء عن اليهود لتأخرهم في الزمان. ولعله قد أخر المجوس؛ لأن أحكامهم خاصة بهم لكونهم من غير أهل الكتاب. وهو كذلك مناسب للترتيب القرآني الوارد في سورة البقرة : ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [سورة البقرة: الآية 62] وكذلك ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد ﴾ [سورة الحج: الآية 17] لا الترتيب الوارد في سورة المائدة: ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [سورة المائدة: الآية 69].

وعلى كل حال، فإن القياس على الآيتين المذكورتين من سورة البقرة والحج ربما لا يعدو أن يكون على سبيل التداعي الذهني الحر، مع أنه أُثر عن أبي حنيفة أنه قال في الصابئة: " إنهم ليسوا بعبدة أوثان، وإنما يعظمون النجوم كما نعظم الكعبة" [1]. وهذا التعامل مع الصابئة، وإن كان يحمي دماءهم، إلا أنه لا يتناسب مع موقف القرآن منهم، كما هو الأمر مع اليهود والنصارى. وبدون الإبحار في هذا الموضوع والذي ليس هذا مجاله،(ما إذا كان الصابئة مجوس أو صنف منهم من المجوس، وما إذا كان أبو حنيفة يقصدهم هم في هذا السياق من المناظرة على أغلب الظن أم يقصد غيرهم)، أرى الاكتفاء بالملحوظة السابقة، مع الإشارة إلى أن استعراض أبي حنيفة للملل المذكورة ربما جاء رغبة منه في الإيحاء الخفي بسعة اطلاعه ودقيق علمه وعمق تمرسه بأحوال الأمم والأعراق والملل، وأنه على استعداد للرد على كل مسألة حتى وإن كانت تخص غير المسلمين. هذا، وستأتي ملحوظة أخرى حول علاقة الخوارج بغير المسلمين ربما يكون أبو حنيفة يغمز إليها، وسنذكرها فيما يأتي مباشرة.

ج) ما بين المناظرة والواقع من اتصال وانفصال:

---

(1) ابن الفوطي: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تح. مهدي النجم، دار الكتب العلمية، ط 1، 2002، ص70

من طريف ما تثيره هذه المناظرة سياق موجز ولكنه محمل بالدلالة؛ فقول "الخوارج" (**دعنا عنك**) في سياق التعليق على سؤال الإمام أن الخوارج، " ورغم عقيدة العنف التي كانت تهيمن عليهم فإن كتب التاريخ تحفظ لهم ميزة التسامح تجاه البسطاء من غير المسلمين، أي أنهم كانوا متحررين من عقدة التعصب ضد الديانات الأخرى وضد الأقوام الآخرين " [1] ؛ فهل كان الإمام أبو حنيفة يقصد إحراجهم أيضا بالسؤال عن الملل الأخرى بقصد التعريض بهذا الذي يراه مخالفو الخوارج تناقضا في سلوكهم، وكأن لسان حاله يقول: كيف لكم أن تكونوا متسامحين كل التسامح مع غير المسلمين وشدادا كل التشدد على المخالفين ؟!

غير أن هذه المناظرة – المترددة بين الإحكام والتزعزع على مستوى الحبكة – يبدو أنها لا تثبت تاريخيا وثقافيا بشكل متين مقنع، وإلا لتنازل الإباضية مثلا عن كل تلك الترسانة النظرية التي يصنفون بها مرتكب الكبيرة ضمن المخلدين في النار! ثم إن الصياغة العقلية المتينة للحجاج مازالت لم تتطور بعد باعتبار أن المرحلة مبكرة وأن فن المناظرة مازال في طوره الجنيني. ورغم ذلك فقد أثر عن الإمام مالك أنه اعتبره قد « كاد الدين» [2] وأنه « أشأم مولود في الإسلام» [3] وأنه لو خرج على هذه الأمة بالسيف كان أهون[4] والأسباب هي غالبا: منحاه العقلي وقياس الحيل والاشتغال بعلم الكلام.

ثم إن أبا حنيفة (80 هـ -150هـ) كان قد ولد وعبد الله بن إباض (ق1هـ) -عند معظم الدارسين - إمام ظهور للإباضية معاصر لإمام الدفاع أبي الشعثاء جابر بن زيد (22 هـ- 93هـ) ومعاصر أيضا - كما رأينا في النموذج الأول أعلاه - لعبد الملك بن مروان(26 هـ - 86 هـ) المتوفى لستة أعوام خلت من ميلاد أبي حنيفة. بل إن الإمام الثالث للإباضية مسلم بن أبي كريمة ولد قبل أبي حنيفة بأربعين سنة (ولد في حوالي 45 هـ) ؛ فكيف لا يميز أبو حنيفة من هم هؤلاء الخوارج الذين يناظرهم؟ والحال أن الخوارج قد افترقوا بعد إلى فرق وتولى بعضهم بعض فرقهم، وكفر بعضهم بعض فرقهم ومنهم الإباضية والصفرية والنجدات والجاردة والبيهسية والأزارقة... إلخ، وقد رأينا عبد الله بن إباض يتولى جميع الفرق الخارجية المعروفة في زمانه ماعدا الأزارقة، وقد ظهر هذا جليا في الرسالة المذكورة في النموذج الأول المرسلة إلى عبد الملك بن مروان.

إن مناظرة أبي حنيفة مع "الخوارج" وإن كشفت عن طرائق الحجاج لدى الإمام كما اختصرناه أعلاه، فإنها - من وجهة المقاربة الثقافية - أبانت عن أخاديد في البناء لا يكاد يخلو منها، في الحقيقة، نص من نصوص المناظرات عند مختلف الفرقاء العقديين في الشرق والغرب الإسلاميين؛ مما يلقي ظلالا من الشك حول الدوافع الإيديولوجية والغايات العقائدية لمختلف المتصارعين على المعنى والسيادة الدينين دون استثناء تقريبا، ويدعو دعوة صريحة إلى إعادة النظر في مكونات مهمة من الذات الثقافية.

3. في إشكاليات الظروف الحافة للسجالات:

3. 1. الملابسات المذهبية وصعوبات التوثيق:

قد يتوافر شيء من توثيق المساجلات الحيذة - على علاته كما أسلفنا القول - في المرحلة المبكرة ولكن بعض الأطراف، ومنهم الإباضية، بحكم سلوكها مسلك الكتمان والتقية لم تصلنا مناظراتهم – باستثناء رسالة ابن إباض –

---

[1] حسين مروة: نفس المصدر السابق والصفحة.

[2] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ مدينة بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، 15/ 522

[3] نفسه.

[4] ابن عبد البر الأندلسي: الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، اعتنى به: عبد الفتاح أبوغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب-سوريا، ط1، 1997، ص 149-150 .

للاعتبارات التي سقناها أعلاه وخاصة كونه وجيها من بني تميم وإمام ظهور ليس إمام دفاع، حيث يبدو أنه من الممكن لإمام الظهور أن يحاور ويناظر، هذا إذا صرفنا النظر عن تشكيك الباحثين في نسبة تلك الرسالة إليه .

وأما خفوت السجالات بل انقطاعها – ظاهريا على الأقل - فقد يعود لأسباب منها التقية السياسية وحتى الفكرية والعقائدية؛ إذ نجد الإمام جابر بن زيد الأزدي – إمام الدفاع لفرقة الإباضية نفسها – هو من أوائل من مارسوها، وكذا أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، والربيع بن حبيب ومن جاء بعدهما (...) : فالإمام جابر بن زيد، أحد التابعين المشهورين راوية الحديث والفقه، لم يكن يخوض في الأمور السياسية (السياسة الشرعية) أو يبدي أي معارضة للتوجه العام لدولة بني أمية ظاهرا، وإنما كان يساير الاتجاه السائد تقية، وينشئ اتجاها عقديا جديدا، لم يطلع عليه، على ما يبدو، حتى أقرب المقربين إليه كالحسن البصري" [1]. وامتد عمر هذه التقية لفترات طويلة، ومن هنا كان مجال التعرف على الإباضية ضيقا، وحق لابن النديم (في القرن الرابع الهجري العاشر للميلاد) أن يقول في كتابه "الفهرست" عند تناوله أخبار متكلمي الخوارج وأسماء كتبهم: "... ولعلى من لا نعرف له كتابا قد صنف، ولم يصل إلينا " [2]. وفي هذا الصدد يصوغ باحث إباضي معاصر تساؤلات عميقة يبدو معها أنه لا يملك لها أجوبة قاطعة أو تبدو أسئلته أسئلة إنكارية تحمل أجوبتها في بواطنها: " هل ناظر الإباضية أقرانهم في المذاهب الأخرى مناظرة علمية مباشرة ومفتوحة، أو كتابة في زمن من تلك العصور الماضية؟ وبصيغة أخرى، هل كان الإباضي باستطاعته أن يفعل ذلك ولم يفعله تقصيرا من عنده؟ أو هل يمكن أن نتهم علماء الإباضية بالتقصير في أداء رسالة التبليغ لما عندهم من علم في العقيدة والفقه والسياسة؟" [3].

إن التقية العلمية والفكرية فضلا عن السياسية، كما يظهر، استمرت لأزمنة طويلة بعد أبي عبيدة والربيع ومن جاء بعدهما، فلم يحتك علماء الإباضية بغيرهم من العلماء في المذاهب الأخرى الموالية للسلطان في العواصم الإسلامية الكبرى، ولم يفسح العلماء من غير الإباضية المجال للإباضية حتى يحتكوا بهم، فظل أولئك العلماء في جهل بالمذهب الإباضي . وإذا ادعوا الكتابة عنه، فإنهم لم يكتبوا إلا ما ظهر لهم، أو انتقل إليهم من خصوم الإباضية بغض النظر عما إذا كان ذلك النقل أمينا أم يحمل التشويه والتشهير، فتداولوه بينهم وتناقلوه جيلا بعد جيل، ما دام الإباضية منعزلين في تقيتهم لا يردون، وما دامت كتبهم وكتاباتهم في تقية لا تتداول إلا بينهم كما يذكر ذلك المؤرخون وكتاب السير حتى من الإباضية أنفسهم [4]. وهذا ما يفسر تواتر العبارات نفسها تقريبا التي يرددها معظم المؤرخين وكتاب الفرق والملل والنحل والتي شاعت بين الناس (وللتشبيه أو تقريب الصورة فقط لا للمماثلة نقول: كما تشيع اليوم الأخبار غثها وسمينها في معظم القنوات الإعلامية الكبرى التي تنقل عن بعضها بعضا وتؤثر في السواد الأعظم) دون أن تجد لها ردودا ظاهرة ومقنعة. بيد أنه بات من المعروف أن الإباضية خلفت تراثا ضخما في التاريخ والسير والعقائد؛ إذ يشير ابن النديم – المذكور أعلاه - إلى أن " كتبهم مستورة محفوظة" [5]. ونجد عوض خليفات على

---

(1) ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني: تهذيب التهذيب، حيدر أباد الدكن 1329-1371 هـ، ج 2، ص38.

(2) ينظر هند أبو الشعر: النظرية السياسية للإباضية في المشرق، مقال ضمن كتاب بحوث مهداة للأستاذ الدكتور سيد مقبول أحمد، تحرير د. فاروق عمر ود. هند أبو الشعر، منشورات جامعة آل البيت. 1420هـ/ 1999م، ص361 - 419. وكذلك فاروق عمر فوزي: دراسات في تاريخ عمان، منشورات جامعة آل البيت، 1421هـ/ 2000م، ص121 وما بعدها، 139 وما بعدها.

(3) د. إبراهيم بن بكير بحاز: مشوهات الإباضية، نظرة من الداخل والخارج http://www.ayanemzabghardaia.org/

(4) انظر مثلا أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب، تح إبراهيم طلاي، مطبعة البعث قسنطينة، 1394هـ/ 1974م، ج 2، ص496 - 498. وابن الصغير أخبار الأئمة الرستميين، ط الجزائر 1986، ص39 بخصوص تداول كتاب مسائل نفوسة للإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن.

(5) ينظر نفس المصدر، الهامش رقم 50.

سبيل الذكر لا الحصر يقول: " إن ذلك التراث لا يزال القسم الأعظم منه مخطوطا ومحفوظا في دور كتب خاصة يملكها أتباع الفرقة في عمان وزنجبار وشمال إفريقيا، ومن الصعب الوصول إليها "[1]. فهل وصلنا هذا التراث كاملا؟

لا يبدو الأمر كذلك؛ إذ أن السبب الثاني الذي يمكن أن يفسر ندرة الردود والمناظرات والسجالات إلى جانب فنون أخرى كونها إذا أتلفت فإنها تحتاج حفظا دقيقا عن غيب، واستذكارا قويا بالحرف والكلمة والجملة لا مجرد تذكر الفكرة عامة الذي يصح في خصوص القواعد الأصولية أو الفقهية التي تتميز عن الأخبار والقصص والمناظرات بسهولة إعادة صياغتها وربما أيضا بيسر الاستدلال عليها وبناء الأحكام المستنبطة منها، هذا السبب الثاني هو " ما تعرضت إليه كتب الإباضية من إتلاف؛ ويكفي أن نذكر هنا بحرق مكتبة الرستميين المسماة "المعصومة" في تاهرت على يد أبي عبد الله الشيعي داعية العبيديين، وذلك لما دخلها عنوة عام 296 هـ، وما ضاع فيها من نفائس كتب الإباضية في مختلف مجالات العلوم الإسلامية. ونظير هذه الفعلة ما كان قد فعله بالمشرق خردلة بن سماعة؛ فإنه لما قتل الشيخ ابن النظر أحرق خزانة كتبه [2].

وأما السبب الثالث – وها هنا ظاهرة تخص ولا تعم - ما أصاب كتب الأقدمين مما سماه السالمي " استيلاء الزمان على غالبها"[3] ، فما كان أشد هشاشة من كتاب أدنى شيء قد يفسده، هذا إن لم يتلفه، لا سيما إن كان الكتاب مهما وصاحبه مطاردا يعز عليه أن يتخلص من حمولته ولكنه قد يلجأ إلى ذلك ويكتفي بأثمن الثمين وأخفه. وما أندر أن يكون الكتاب من أثمنه وأخفه إلا عند أصحاب التضحيات الجسام، وما أندرهم !

لقد نشأ علم الكلام الإباضي – والمناظرات جزء منه أو بالأحرى آلية من آلياته – في المنافي وفي كنف السرية شبه المطلقة [4] ؛ حتى أن كتاب الملل والفرق والنحل – كما أسلفنا - لم يكونوا يعرفون على وجه الدقة مقالات الإباضية، وكثيرا ما خلطوا بينها وبين فرق خارجية لا يريد الإباضية أن ينتسبوا إليها، كما ساووا بينها وبين المعتزلة مساواة تكاد تكون مطلقة، غاضين الطرف عن الاختلافات الكبيرة التي حصلت بين الواصلية؛ أي المعتزلة (في الغرب الإسلامي خاصة) والإباضية سواء في تاهرت أو ميزاب وسيأتي الحديث عنها لاحقا ، والحال أن المتمعن يشهد بعض الفروق الجوهرية بينهم وبين الخوارج ؛ فصحيح أن المعتزلة والإباضية يشتركون في كونهم لا يحلون الاستعراض ولا يكفرون غيرهم كفر شرك، ولكن في المقابل صحيح كذلك أن الإباضية يرفضون القول بالمنزلة بين المنزلتين التي يقول بها المعتزلة (الذين رفضوا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة مؤمنا كما فعل المرجئة، وكذلك رفضوا أن يعتبروه كافرا كفر نعمة كما قال الإباضية، واعتبروه فاسقا في منزلة بين المنزلتين، قاصدين بذلك أنه لا هو بمؤمن ولا هو بكافر). في حين بلور الإباضية موقفهم حيال هذه المسألة بقولهم: بأنه لا منزلة بين المنزلتين، أي إنه لا منزلة بين الإيمان والكفر، ولكنهم يرون أن أولئك الذين لا يمارسون تعاليم الدين هم "كفار النعم " وبالتالي فهو موقف موجه ضد نظرة المعتزلة إلى هذه القضية. إن عبارات الفسق والنفاق وكفر النعمة واحدة بالنسبة إلى الإباضية؛ أي إن الذي يقع في هذه الحال لا هو بمؤمن ولا هو بمشرك لكنه كافر كفر نعمة، أو منافق كالمنافقين في زمن الرسول.

كما عارض الإباضية بعض وجهات نظر المعتزلة الأساسية حول القدر والإرادة الإلهية. فبالنسبة إلى القدر قال الإباضية إن الله خالق الإنسان وأعماله، وإن الإنسان هو الذي يقوم بعمله، وبالنسبة إلى الإرادة الإلهية قال الإباضية

---

(1) د. عوض خليفات: نشأة الحركة الإباضية، ص41.

(2) نور الدين السالمي: في كثرة كتب الإباضية، وردت ضمن كتاب علي أكبر ضيائي، معجم المصادر الإباضية، ص 83.

(3) نفسه.

(4) الوارجلاني، الدليل والبرهان، تحقيق الشيخ سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، الطبعة الثانية 2006 م، ج 2، ص7 و23.

إن كل شيء يحدث في هذا العالم سواء كان صالحا أم سيئا هو بإرادة الله [1] (ويلاحظ أن هذين الرأيين تبناهما الأشاعرة لاحقا) [2].

يمكن القول – إذا – حتى وإن كان الإباضية قريبين من المعتزلة في مسائل مهمة أخرى أيضا مثل خلق القرآن والرؤية والاستواء؛ فهذا لا ينفي الاختلاف بين المدرستين، وهذا التعميم (أي تقارب الإباضية والمعتزلة) ليس دليل على اختفاء المناقشات المباشرة والمناظرات التي يمكن أن يستقي منها كتاب الفرق السنيين - غالبا - مقالات الإباضية بدقة ووضوح. إن هذا لا يشفع ميل بعضهم إلى الاختصار والتعميم وربما الرغبة في المبالغة والتهويل وحتى إلصاق التهم باعتبار الإباضية خصوما إيديولوجيين، فكثيرا ما تلجأ الإيديولوجيا إلى تبكيت الخصم بل تشويهه بنسبة ما ليس فيه له.

2.3. الطابع العام للعلاقات السجالية بين المدارس الكلامية في الغرب الإسلامي:

1.2.3. الإعراض عن السجال:

أشير في مطلع هذا الباب إلى معطى مهم هو أنه من بين المدارس السنية سيكون التركيز على المالكية خاصة باعتبارها المدرسة التي ستسود الغرب الإسلامي تقريبا بلا منازع منذ القرن الخامس للهجرة، مع الإشارة إلى الحنفية أو غيرها عندما يستدعي الأمر ذلك. فالطابع الغالب على المالكية، في أول عهدها ببلاد المغرب، هو الميل إلى العزوف عن الجدل وندرة التأليف في مسائل المناظرات العقدية، فربما يكون الموقف العام الذي تشترك فيه مع أهل السنة - في قضية الإمامة خاصة وبقية مسائل علم الكلام عامة - جعلها تطمئن إلى تلك المبادئ لا سيما أنها مذهب يميل إلى العلوم النقلية [3]؛ فلم يكن ذلك حافزا على المجادلة.

إن هذا الموقف لا يبدو خاصا بمالكية المغرب، فقد أُثر عن مالك بن أنس نفسه أنه أغلق باب الجدل في مسألة الاستواء بقوله: إن الله على العرش استوى، وإن السؤال عنه لبدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. ونجد صدى هذا التوجه القطعي في مراسلته مع ابن فروخ محذرا إياه من الانخراط في الجدل والمناظرات، قائلا في حزم وشدة: "كادت تجري على يديك فتنة عظيمة " [4]. فالظاهر – إذا- أن قدم المالكية، أنصار الحديث، غير راسخة في الجدل رسوخ قدم المعتزلة أو الفرق الكلامية الأخرى فيه بل حتى الحنفية. يقول أحمد أمين: " لقد اشتهرت بلاد المغرب في مختلف عصورها بالحديث والفقه وبقية العلوم النقلية أكثر من اشتهارها بغيرها من العلوم" [5].

ويؤكد هذا ما جاء في رسالة مالك بن أنس لابن فروخ: "لا يرد عليهم [يقصد الحنفية] إلا من كان عالما ضابطا عارفا بما يقول لهم، ليس يقدرون أن يعرجوا عليه، فإن هذا لا بأس به، وأما غير ذلك فإني أخاف أن يكلمهم، فيخطئ، فيمضوا على خطئه، أو يظفروا منه بشيء؛ فيطغوا، ويزدادوا تماديا في ذلك" [6].

وزاوية النظر هذه تؤكد أن المالكية قد اختصت بالفقه والحديث في بادئ الأمر وعزفت عن الخوض في أمور العقيدة ومسائل السلطة السياسية، فهل ستميل لاحقا إلى النظر في مسائل علم الكلام والاشتغال بها عندما يستقر

---

(1) حسين جابر بن خالد: أوجه التشابه بين المعتزلة والإباضية المعاصرة في العقيدة وموقف أهل السنة منها، مقال بمجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية عمان، المجلد 27، العدد 2 عام 2000، ص 510 - 522

(2) د. عبد المجيد بن حمدة: المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، مطبعة دار العرب، تونس، ط1، 1406 هـ/ 1968 م، ص 58.

(3) أحمد أمين: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، جزءان، 1354 /1935 ،ينظر: 297/1.

(4) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، تح. علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر، ط1، 1968،ص 110.

(5) أحمد أمين، المصدر السابق نفسه.

(6) المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تح. د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1951، 114/1.

لها الأمر ويشتد عود العلماء؛ لأن قلة التحصيل في هذا الباب تدعو إلى التريث والحذر؟ هذا ما سيتم تحليله في محور إقبال المالكية والإباضية على المناظرات.

ثم إن للمسألة وجها آخر؛ إذ إن عزوف المالكية له أصوله النظرية في إفريقية: فهذا التابعي أبو قبيل المعافري - أحد أفراد بعثة عمر بن عبد العزيز إلى المغرب - [1] يعتبر الكلام في القدر بدعة أتاها المتأخرون، يقول أبو قبيل المعافري: "لأنا في الإسلام أقدم منه (يعني: القول بالقدر)، فدين أنا في الإسلام أقدم منه لا خير فيه" [2].

ويفسر العزوف - كذلك - بعقلية التشدد وأسلوب الباب الموصد التي طبعت التفكير المغربي عامة في تلك المرحلة؛ فقد علق صاحب "رياض النفوس" على تحذير مالك لابن فروخ من الخوض في الجدل [3] قائلا: " أشفق مالك - رضي الله عنه - أن يكون ذلك سببا لإظهار طريقة الجدل بإفريقية؛ فيؤدي ذلك إلى أسباب يخاف غوائلها ولا يؤمن من شرها، فأراد حسم الباب" [4]. وكانت النتيجة "انتفاء التنوع والثراء على التفكير المغربي وربما انعدام الازدهار لبعض الفنون الأخرى مثل الأدب" [5].

أما الإباضية فلا نعتقد أنهم أعرضوا عن المناظرات، وإن لم تصلنا أخبار مهمة عن الفترة المبكرة لوجودهم بالمغرب؛ وذلك يعود – كما أسلفنا - إلى منهج السرية الذي سلكوه. إلا أنهم ركزوا في دعوتهم تركيزا دقيقا على تكوين الداعية سياسيا وفقهيا وعقديا؛ حتى إنهم كانوا يوفدون بعثات سرية إلى البصرة تتلقى العلوم ومبادئ المذهب وتتدارس خططه مع الزعيم أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة نفسه.

وقد عرفت هذه البعثات باسم حملة العلم؛ ذلك أن الداعية سلمة بن سعد ركز على تعليم أنصار المذهب ودعاته المبادئ الأولى، أما شأن تكوينهم المعمق فهو منوط بعهدة الأئمة بالمشرق. وعلى الرغم من هذا الجنوح إلى السرية، فإن الإباضية - وقد انتشروا بعد في القيروان أيام الأغالبة - درسوا طلبتهم ومناصريهم وجادلوا غيرهم من الفرق في جامع عقبة بن نافع.

ويلتمس ذلك مما جاء عن الإمام سحنون وأمره مع المذاهب والفرق، فقد "شرد أهل الأهواء وكانوا فيه حلقا من الصفرية والإباضية والمعتزلة وكانوا فيه يتناظرون ويظهرون زيغهم، وعزلهم أن يكونوا أئمة للناس أو معلمين لصبيانهم أو مؤدبين" [6].

وقد أوردنا الخبر على ما في لهجة خطابه من تحامل؛ للتدليل على أن هذا التشدد - الذي عرف به سحنون خاصة، ومن قبله شيخه البهلول بن راشد [7]، ثم تواصل بعدهما في ظروف وحالات متعددة - جعل معظم الفرق، ومنها الإباضية، تميل إلى السرية وتقلع عن النشاط العلني؛ فتغيب بذلك المناظرات ويقل الحوار ويفتر الجدل.

وإن من بين حقائق علم الاجتماع الديني أنه ما من جماعة دينية إلا ولها أورثدوكسيوها. وإذا كان المجتمع ميالا إلى الجفاف النظري – حتى في الفترة المبكرة - رغم اتساع السجالات –عمليا- في بلاد الإسلام قاطبة شرقها وغربها، داخليا بين المذاهب والفرق، وخارجيا مع أصحاب الديانات الأخرى، فإن الأورتودوكسيين يجدون البيئة

(1) المصدر نفسه.
(2) ابن عذاري: البيان المغرب 1/48- ابن خلدون: التاريخ 1/ 136.
(3) انظر حديث مالك بن أنس: الهامش 168.
(4) المالكي: رياض النفوس1/ 91.
(5) د. سعد غراب: العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، ط1، 1990، مقال "المذهب المالكي عنصر ائتلاف في المغرب الإسلامي" ص69.
(6) المالكي: رياض النفوس 1/ 114.
(7) عياض: تراجم أغلبية: استخرجها من المدارك د. محمد الطالبي، المطبعة الرسمية، تونس ط1، 1968، ص28.

الجافة صالحة لهم لمزيد تجذير طبيعة تصورهم للعلم والدين. لهذا صحت هذه القاعدة أكثر في منطقة المغرب العربي التي لم تشهد منذ بداية عهدها بالفرق رغم نشاطها بها وانتشارها السريع بين أهلها " التوترات الثقافية التي أورثت منطقة العراق- إيران ما بين القرنين1 و6 للهجرة/ 6 و 12 للميلاد ثراء وأي ثراء في الأطروحات وحيوية في الفكر" [1] إلى درجة أن المغرب كان موجها أنظاره نحو المشرق في ضرب من التبعية الفكرية. ويفسر بعض الدارسين هذا الجفاف النظري بأن "المجتمع المغربي (بمعنى الغرب الإسلامي عموما) لم يمر بأزمات فكرية حقيقية " [2] على الرغم من حضور الفرق الكلامية فيه. فالسيادة التامة ستكون للنسخة المالكية للعقل حسب عبارة محمد أركون[3]. ولكن يجب الانتباه إلى أن الغرب الإسلامي شهد نوعا من الاستقلالية التنظيرية النسبية – إن صح التعبير – في مرحلة متأخرة؛ ربما عندما آذنت الدورة الحضارية العربية –الإسلامية بالأفول حوالي القرن 7هـ/ 14م. وهناك استشعر المغاربة، في ضرب من الحدس الحضاري، ضرورة صياغة رؤى "محلية" وتنظيرات تستجيب لمقتضيات الانسجام المذهبي – العرقي ببلاد الغرب الإسلامي[4].

وبالعودة إلى طابع المرحلة المبكرة، يبدو- إذا- أن الأسباب المذكورة كافية لتفسير غلبة الضعف والندرة على المنا ظرات والجدل، في تردد بين العزوف والإعراض تارة، والإقبال الحذر تارة أخرى، حتى إن كتب الطبقات خلت من الأخبار عن المناظرات ونقلها أو كادت؛ فجاءت المعلومات عنها في غاية القلة. وحتى المالكية الذين تحمسوا للاشتغال بها ستطلق عن مجادلاتهم أخبار قصيرة وأخرى مبتورة. هكذا غابت تلك المناظرات التي بلغنا أنها دارت بين ابن فروخ أو أسد بن الفرات، وبين أبي محرز الحنفي.

ولنا أن نتساءل أيضا عن مناظرات محمد بن سحنون المشار إليها مع الحنفية؛ فقد أغفل كتاب الطبقات والسير ذكرها [5] وفي أخباره ما يؤكد أنه عكف على التأليف في فن الردود؛ فهذا أبوه الإمام سحنون ينصحه قائلا: "يا بني! إنك ترد على أهل العراق (يقصد الحنفية) ولهم لطافة أذهان وألسنة حداد، فإياك أن يسبقك قلمك لما تعتذر منه " [6].

أما عن الإباضية، فالأمر شبيه بعض الشيء في البداية أيضا واستمر إلى وزمن متأخر فحتى عندما صار علم الكلام والجدل مطلوبا وضروريا لكل فرقة كان بعض العلماء حتى ممن حظوا بالنفوذ والمكانة يستنكفون من الخوض فيه: فغير خاف تشددهم -شأنهم في ذلك شأن العديد من علماء أهل السنة- في أمر الاطلاع على كتب المخالفين في الملة؛ ويكفي أن نذكر ههنا إلى مثالين دالين بهذا الشأن:

- الأول، هو مثال الشيخ أبي الربيع سليمان بن يخلف النفطي القابسي (ت: 471هـ/1079م)، وهو من علماء القرن الخامس الهجري، فقد كان الرجل "شديدا" على من يقرأ كتب المخالفين ممن لم ترسخ قدمه في العلم مخافة الفتنة والاختلاف. وقد كان قيد عدم الاطلاع على كتب المخالفين بعدم الرسوخ في العلم.
- الثاني: وهو الشيخ عبد الله بن عيسى الوسياني قد منع الاطلاع على كتب المخالفين على من رسخ ومن لم يرسخ حيث كان بدوره "شديدا" على الجميع، هكذا بإطلاق؛ مهابة الاختلاف.

---

(1) Arkoun, Mohamed: Modes de presence de la pensee arabe en occident musulman, in Diogene, n 93, 1976. p 128

(2) د. سعد غراب: العامل الديني والهوية التونسية، ص 69.

(3) د. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، معهد الإنماء القومي، بيروت، ط1 ،1986، ص97.

(4) د. محمد عابد الجابري: حوار حول المشرق والمغرب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1990. ينظر مثلا ص 31 وما بعدها.

(5) عبد العزيز المجدوب: الصراع المذهبي بإفريقية، إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر. ط2، 1985، ص 143.

(6) عياض: تراجم أغلبية، ص 174.

ويمكن القول إنه حتى إذا كان مسموحا فهو يبدو في حكم "المكروه" ثقافيا؛ فهذا الشيخ ماكسن بن الخير (ت: 491هـ/1097م) حكى عن فترة تعلمه فقال: "لما توجهت إلى جربة برسم الطلب، جزت على الشيخ أبي محمد [عبد الله بن مانوج]، واستشرته بأي فن أبتدئ؛ بالكلام أم بالفروع؟ قال: اقرأ الجميع، قلت: فإن قصر فهي؟ قال: فدونك علم الفروع" [1].

3. 1. 2. الإقبال على المناظرات:

ليس موقف الإعراض عن السجال والعزوف عن الجدل الذي أوردناه سابقا بالموقف الوحيد في تاريخ المالكية؛ فشأنها في ذلك شأن جميع المذاهب والتيارات، بل العقائد والأديان؛ إذ لابد لها أن تخترقها الاختلافات والخلافات بين المقلدين المنغلقين المتمسكين بحرفية التعاليم، والمجددين المنفتحين على الفكر المغاير ولو في الحدود الدنيا، أو المتعاملين بواقعية مع إكراهات الظروف. ولا شك أيضا أن تتنازعها الرؤى بين الوفاء للأسلاف والميل مع الأحلام؛ مما يدل على أن قضية القديم والحديث تتصل بالظاهرة الفكرية والأدبية عند كل الأمم، وأن المجال السجالي الذي تولد منها ثابت القوانين، مثلما أثبتته الدراسات الحديثة [2]. إن ما يجعل هذه القضية عامة هو أنها تتولد عن "عدول" عن السنن أو بعبارة أخرى تغيير لها؛ لأسباب عديدة يعسر حصرها في هذا المقال. ويقوم بهذا التغيير – في بداية الأمر- فرد أو أفراد حتى يتعاظم ويكثر، فيكون رد الفعل الدفاع عن السنن القائمة، والتمسك بالموقف السابق غالبا برفض ذلك "العدول"؛ وهو ما يفتح باب السجال مواربا في البداية ثم على مصراعيه شيئا فشيئا.

وعلى العموم، يمكن أن نرسم صورة على سبيل التعميم؛ حيث يبرز فيها إطاران مختلفان جذريا: الإطار الإباضي الرستمي في دولة تاهرت، والإطار المالكي في إفريقية:

1) الإطار الأول: بيئة تاهرت

يحدثنا ابن الصغير المالكي - وهو مؤرخ مالكي من أهل تاهرت دون كتابه " أخبار الأئمة الرستميين" أواخر أيام الرستميين أي حوالي سنة290هـ/902م- أن الدولة الرستمية لم تهمل جانب العلوم العقلية كعلم الكلام وغيره، فكانت تجري بين العلماء من مختلف المذاهب الإسلامية والتيارات الفكرية المناظرات والمناقشات العلمية بلا تضييق، مشيرا إلى أنه عاش في كنف الدولة الرستمية كثير من أتباع المذاهب الإسلامية كالمعتزلة والصفرية والحنفية والمالكية والشيعة وغيرهم، كما كان هناك وجود لليهود والنصارى، ويقول ابن الصغير: "من أتى إلى حلق الإباضية من غيرهم، قربوه وناظروه ألطف مناظرة، وكذلك من أتى من الإباضية إلى حلق غيرهم كان سبيله كذلك "[3]. وابن الصغير نفسه كانت له مناظرات مع علماء الدولة الرستمية من الإباضية [4]. ولكنه لم يرو لنا أي مناظرة سواء تلك التي حضرها أو كان طرفا فيها . وكتب أبو زكرياء الوارجلاني مشيرا إلى مكانة العلوم بين القوم منوها بعنايتهم بالردود على المخالفين: "وكان بيت الرستميين بيت العلم في جميع فنونه، ومن الأصول والفقه والتفاسير، وفنون الرد على المخالفين، وعلم اختلاف الناس، وعلم النحو واللغة والإعراب والفصاحة، وعلم النجوم" [5].

---

(1) الشماخي: كتاب السير، (الجزء الخاص بتراجم علماء المغرب إلى نهاية القرن الخامس الهجري) ، ص375-376.

(2) راجع Hubert Gillot, La querelle des Anciens et des Moderne en France, Geneve, Slatikine, Reprints, 1968

(3) ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تح. د. محمد صالح ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي – بيروت – لبنان ، 1406هـ / 1986م ، ص117 ، 118.

(4) نفس المصدر والصفحة.

(5) أبو زكرياء الوارجلاني: كتاب سير الأئمة وأخبارهم، تح. إسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2 ، 1402هـ / 1982م، ص102.

إنه من المستغرب بعض الشيء ألا توجد إلا بعض الوثائق والمدونات الإباضية القليلة - من علماء ومثقفي بيئة تاهرت نفسها- التي ترقى إلى مستوى عال من التفصيلية والإحاطة. وحتى كتاب ابن الصغير المالكي الذي توسع في الأخبار بعض التوسع وذكر معلومات لم ترد في الكتب الإباضية، لم يحو هو بدوره نصوصا متوسعة ولو بعض التوسع في المناظرات والردود، ويبقى هذا من ألغاز تلك المدينة. لقد عاصر ابن الصغير جانبا كبيرا من الأحداث، واستقى ما سبقه منها من بيئته الثقافية بمالكيها وإباضيها ومعتزليها وغيرهم، وكان - باعتباره مالكيا - في موقف يسمح له بالكتابة بشيء من الإنصاف؛ إذ جمع بين حبه لبلده تاهرت، وبين عدم التحيز لأئمتها الإباضية. ولكن يبقى السؤال دائما معلقا لاسيما في التاريخ القديم حيث الإكراهات الإيديولوجية والنفسية والاجتماعية من الطرف الغالب على الطرف الأقلي قائمة على الأرجح؛ سواء أكان ذلك بسبل الترغيب الترهيب، أم بسيف الحياء، فهل كتب فعلا بحرية بالمعنى الحقيقي للكلمة أم كان خاضعا ولو بطريقة غير مباشرة لإملاءات ما؟

أ. مناظرة مهدي الويغي مع أحد المعتزلة:

فلنتأمل ما يأتي ولنحكم على المناظرة بين الإباضي والمعتزلي وظروفها الحافة، ولنتساءل لماذا لم يذكرها ابن الصغير، في حين ذكرها أبو زكرياء الوارجلاني في كتاب سير الأئمة وأخبارهم، كما ذكرها أيضا الدرجيني في الطبقات، أ فأغفلها ابن الصغير أم تقولها علماء الإباضية أم ماذا يمكن أن يكون الأمر؟

« ثارت المعتزلة في عهد الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن (الإمام الثاني من أئمة الدولة الرستمية حكم من 171- 208هـ) وقامت ببعض القلاقل، وقد كان فيهم [أي المعتزلة] شاب شجاع مقاتل أعيى الفرسان أمره، وهو ابن أمير المعتزلة، وفيهم كذلك مناظر متكلم، حتى أن الإمام عبد الوهاب – مع جلالة علمه – لم يتمكن من تفنيد شبهه !

وعندما رأى الإمام عبد الوهاب ذلك، أرسل إلى أهل نفوسة يطلب منهم إمداده بجيش عرمرم يكون فيه رجل مناظر عالم بفنون الرد على المخالفين، ورجل عالم بفنون التفاسير، ورجل فارس شجاع مبارز، فلما وصلت رسل الإمام إلى نفوسة، تشاوروا على من يرسلونه للإمام، واتفق رأيهم جميعا على أن يبعثوا له بأربعة نفر: أحدهم مهدي الويغوي (ت: 196هـ / 811م) ليتولى أمر مناظرة عالم المعتزلة، والعباس بن أيوب بن العباس (حي في: 208هـ / 823م) لمبارزة فارس المعتزلة، ومحمد بن يانس (200-250هـ / 815-864م) عالم التفسير، وأما الرابع فقيل إن اسمه محمد أبو محمد، وقيل أبو الحسن الأبدلاني (ق: 3هـ / 9م) [1].

ولما وصل الوفد إلى العاصمة الرستمية تاهرت، أعلمهم الإمام بالمناظرة التي دارت بينه وبين العالم المعتزلي، وعرضها عليهم، فجعل يذكر سؤال كل واحد منهما وجواب الآخر، فكان الشيخ مهدي كلما وجد من كلام المعتزلي حيدة قال: يا أمير المؤمنين زاغ في الحجة، حتى أطلع الإمام على جميع ما لبس فيه المعتزلي، ومواضع حيداته، فوثق الإمام بأن مهديا سيظفر بالمعتزلي.

ويذكر أن مهديا لما صار بتاهرت جعل يغيب عن أصحابه أياما لا يدرون له مستقرا، فلما كان ذات ليلة قدم عليهم، فقالوا له: قد استبطأناك ففيم كان مغيبك؟ فقال لهم: إني قد رددت إلى مذهب الحق سبعين عالما من أهل الخلاف.

ولما حان موعد اللقاء بين الإباضية والمعتزلة، واصطفت الصفوف سأل المعتزلة الإباضية المناظرة فخرج مهدي للمناظرة ومعه جماعة من أصحابه، وخرج عالم المعتزلة من الجانب الآخر، وقد كان المعتزلي قبل ذلك أرسل

---

(1) أبو زكرياء الوارجلاني: كتاب السيرة وأخبار الأئمة، ص101- 102 والدرجيني، الطبقات، 1/57- 58. والشماخي السير، 1/ 136-138 . وذكر الشماخي- في معرض ترجمته لأبي المنيب محمد بن يانس (200-250هـ/815-864م) - أنه لما أرادت الإباضية مناظرة ومقاتلة فرقة الواصلية، كان طلب أمير الإباضية أن يبعث إليه بمائة ممن يقومون بعلم الكلام " ، فكان أن كفوا أمر مناظرة المعتزلة في إفحامهم بأربعة وحسب!" .وفي ذلك لعمري مبالغة عظيمة وتهويل كبير.

إلى الشيخ مهدي في خفية إن أنا ناظرتك فظفرت بي سترت علي، وإن ظفرت بك سترت عليك، فليس منا أحد يدري لمن يكون الظفر؛ فأرسل مهدي إلى أصحابه أن علامة ظفري بالمعتزلي أن أنزع القلنسوة عن رأسي، وأضعها تحت ركبتي ... ثم تناظرا وجرت بينهما وجوه من المناظرة والناس يعلمون ما يقولون، فلم يظفر أحد بصاحبه، ثم دخلا في مناظرات لم يفقهها أحد غير الإمام عبد الوهاب، ثم دخلا في وجوه لم يفقهها أحد حتى الإمام ، فظفر الشيخ مهدي بالمعتزلي وألقى القلنسوة تحت ركبته، فكبر أصحاب مهدي، فلما رأى المعتزلي ذلك قال غدرت يا مهدي، فافترقا وقد نصر الله مهديا. وتبارز بعد ذلك فارس المعتزلة مع أيوب فكان الظفر لأيوب وقتل الفارس المعتزلي، ثم التحم الجيشان، فكان النصر للإمام عبد الوهاب رحمه الله تعالى »[1].

- **ثغرات الحبكة في المناظرة:**

من الجدير بالذكر أن ناقلي هذا الخبر عن المناظرة لم يسترع انتباه أي واحد منهم أنهم - وهم يمجدون إباضية نفوسة- كانوا يبخسون لا فقط إباضية تاهرت بل السلطة الرستمية نفسها حين قالوا إن الأمير طلب "إمداده بجيش عرمرم يكون فيه رجل مناظر عالم بفنون الرد على المخالفين، ورجل عالم بفنون التفاسير، ورجل فارس شجاع مبارز" فحتى لو أخذنا بعين الاعتبار المقاتل الكثيرة الحاصلة بين الإمام عبد الوهاب وخصومه النكار وعلى رأسهم يزيد بن فندين في الاقتتال الداخلي، فقد قيل إن عدد القتلى بين الفريقين الإباضيين، الوهبية والنكار، كان قد بلغ اثني عشر ألفا[2]، وازدادوا ثلاثمائة [3] ، وربما حتى أكثر من ذلك، فإن هذا لا يبرر الفقر الشديد في الرجال والعلماء الذي بلغته دولة تاهرت؛ حيث بدت هذه الدولة - في القصة المذكورة آنفا -مفتقرة إلى أدنى مقومات البقاء، أي: **الجيش (قوة الدفاع)+ المناظر (جهاز الإعلام) – المفسر (الجهاز الإيديولوجي) – الفارس (البطل والقائد).**

أن معظم المؤرخين يشيدون بمنعة الدولة الرستمية في عهد الإمام عبد الوهاب بن رستم فهذا عثمان الكعاك يقول: "إن الدولة الرستمية كانت قوية عزيزة ذات بأس وسلطان، عاصرت بني الأغلب بإفريقية (يعني تونس) والأدارسة بالمغرب الأقصى، وكانت الآمرة الناهية في بلاد المغرب الأوسط" [4] ، ولكن الغريب في الأمر بل المفارقة في القصة الواردة في المناظرة أننا ونحن بإزاء الواصلية – أي المعتزلة – كفرقة، كأننا أمام دولة بأميرها؛ فقد جاء ما يشير إلى ذلك في قول الرواي (**وقد كان فيهم شاب شجاع مقاتل أعيى الفرسان أمره، وهو ابن أمير المعتزلة**) وكذلك بجيشها! والحال أن التاريخ يحدثنا عنهم كجماعة لا كدولة. وقد تركزت جماعتهم في " إيزرج" قرب " تاهرت " مقابل فرقة إباضية لها نظام حكم على رأسه الإمام عبد الوهاب ولكن لا دولة لها ولا جيش ! وهذا – على الأقل فيما يخص الواصلية – لا يستقيم تاريخيا؛ حيث لا نعلم للمعتزلة دولة في تلك الفترة على تخوم الدولة الرستمية الإباضية.

ومما يدعو فعلا إلى التأمل أن المصادر الإباضية سكتت عن مدنا بمعلومات عن جيش الدولة الرستمية باستثناء إشارة خفيفة من أبي زكرياء والباروني نقلا عنه، عند الخروج لاستقبال أبي عبد الله الشيعي الذي لم يجد مقاومة تذكر[5] وهو ما جعل بعض المستشرقين منهم ألفرد بل [1] من أوائل المؤرخين الذين أشاروا إلى غياب الجيش

([1]) الوارجلاني: ص 108-109، والدرجيني، 1/61 -62.
([2]) الشماخي، السير، 1/ 134.
([3]) نفسه ، 1/ 136-137.
([4]) ذكره د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط11، 1996، ص136.
([5]) أبو زكرياء: كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ص 169. الباروني: الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، مطبعة الأزهار البارونية، مصر، 2/ 292.)

الرستمي، وقد دفع بالعديد من المؤرخين إلى اتباعه بل ومحاولة تفسير نظريته. فكيف استطاعت الدولة الرستمية الحفاظ على كيانها مدة تفوق مائة وثلاثين عاما دون جيش؟ وكيف حافظت على حدودها المترامية الأطراف حتى طرابلس؟ وكيف عقدت علاقات ندية ذات سيادة مع مختلف الدول المجاورة والمعاصرة لها إن كان ليس لها جيش وقوة تحمي ذلك؟ يبدو أن السؤال معلق ويحتاج إلى مزيد من البحث.

وعلى أية حال نرى من خلال الوصف والسرد والظروف الحافة بالمناظرة كيف ترتد الإيديولوجيا - المحرك الخفي للنص - ضد نفسها من حيث لا تدري ففي حين ينحو السرد منحى التمجيد والزهو بالانتصار تكشف هلهلة النص عن فجوات خطيرة في الدولة الرستمية من حيث ضعف كل الأجهزة التي تستند إليه بكل أبعادها السياسية والفكرية والإيديولوجية !

ومن زاوية أخرى، نرى كيف يثأر الفكر الإباضي لنفسه من حادثة التحكيم – زمن الفتنة الكبرى - حيث أسقط في يديهم بتصرف اعتبروه ساذجا من أبي موسى الأشعري **(نزع خاتمه)** حين وقع في فخ عمرو بن العاص **(تثبيت خاتمه)**؛ ولا شك أن ملامح التشابه إلى حد التناظر بين القصتين جلية إلى أبعد الحدود؛ وفيما يلي توضيح ذلك:

- **قصة الخاتم:**

وقعة صفين حادثة معروفة تكاد تكون جميع المصادر التاريخية قد ذكرتها باختلاف في بعض التفاصيل. وقد أفرد لها نصر بن مزاحم المنقري (ت 212هـ) مصنفا خاصا [2]. وكتب فيها المعاصرون دراسات كثيرة، نكتفي بذكر منهم د. طه حسين [3] ود. هشام جعيط [4] ود. عدنان محمد ملحم [5] . ومن أحداث تلك الوقعة وقصصها المثيرة قصة الخاتم التي رويت لنا – فيما رويت – بالصيغة الآتية في كتاب البداية والنهاية، الجزء الثامن، فصل: اجتماع الحكمين أبي موسى وعمرو بن العاص بدومة الجندل[6]:

«... خطب أبو موسى الناس، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم صلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال:

أيها الناس، إنا قد نظرنا في أمر هذه الأمة، فلم نر أمرا أصلح لها، ولا ألم لشعثها من رأي اتفقت أنا وعمرو عليه، وهو أن نخلع عليا ومعاوية، ونترك الأمر شورى، وتستقبل الأمة هذا الأمر، فيولى عليهم من أحبوه، وإني قد خلعت عليا ومعاوية، ثم تنحى. وهناك روايات تقول أنه قال: خلعته كما أخلع خاتمي من إصبعي، أو سيفي من عاتقي.

وجاء عمرو بن العاص فقام مقامه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن هذا - يقصد أبا موسى الأشعري- قد قال ما سمعتم، وإنه قد خلع صاحبه، وإني قد خلعته كما خلعه، وأثبت معاوية بن أبي سفيان، فإنه ولي عثمان بن عفان، والطالب بدمه، وهو أحق الناس بمقامه.

---

(1) ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، عبد الرحمن بدوي، مقدمة الترجمة لكتاب: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ص 6-7.

(2) نصر بن مزاحم المنقري: وقعة صفين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990.

(3) د. طه حسين: الفتنة الكبرى، ج1، عثمان و ج2 علي وبنوه، دار المعارف - مصر، ط 13 ، د.ت.

(4) د. هشام جعيط: الفتنة –جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط4، 2000.

(5) د. عدنان محمد ملحم: المؤرخون العرب والفتنة الكبرى، (القرن الأول - القرن الرابع الهجري) دراسة تاريخية منهجية، دار الطليعة ، بيروت لبنان، ط2، 2001.

(6) ابن كثير: البداية والنهاية، مركز الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بدار هجر للطباعة والتوزيع، مصر، ط1، 1997، 7 / 580 وما بعدها.

فلما حدث هذا وثب شريح بن هانئ من جيش علي بن أبي طالب رضي الله عنه فضربه بالسوط، فقام إليه ابن عمرو بن العاص، وضربه بالسوط، وتفرق الناس في كل وجه إلى بلادهم ».

- قصة القلنسوة:

جاء في النص ما يأتي: (**علامة ظفري بالمعتزلي أن أنزع القلنسوة عن رأسي، وأضعها تحت ركبتي**) في حين كان الاتفاق (**إن أنا ناظرتك فظفرت بي سترت علي، وإن ظفرت بك سترت عليك. فليس منا أحد يدري لمن يكون الظفر**) ! وهذه الحيلة – قصة القلنسوة هذه - تكشف ثقافيا عن سعي الفكر الإباضي أن يثأر لنفسه ويعكس الصورة الساذجة التي ارتسمت في المخيال العام عن معسكر علي بن أبي طالب ولازمت أتباعه سواء من شايعه أو من خرج عنه حتى بعد الانشقاق عنه. وبقية القصة تؤكد الرغبة المحمومة في الانتصار وشفاء الغليل (**ثم التحم الجيشان، فكان النصر للإمام عبد الوهاب**). وعلى الأرجح أن الفاعل المحرك في هذا الصنيع سواء و تمجيد الانتصار والانتشار في المغرب هو تعويض للذات الجمعية المقهور عن الانكسار في صفين والإبادة في النهروان في المشرق. ولسائل أن يسأل: ما بال الإباضية ينتصرون لعلي بن أبي طالب وصاحبه – أبي موسى الأشعري - وهو لم يعد بعد ولهم؟ ولماذا المعتزلة، ولم يكونوا طرفا قد ظهر بعد زمن صفين ولا حتى زمن النهروان ؟ هل للذاكرة مآكدها ؟ وهل هذا من قبيل رغبة النفس الوثابة إلى الثأر كيفما كان الأمر؟

ب) الموقع المـ ـلبس للمعتزلة بين المثلث العقدي (سنة – شيعة – إباضية) بالغرب الإسلامي:

لا شك أن الانتماء الفرقي أو المذهبي للمعتزلة ملبس بعض الشيء: فأقوالهم الكلامية تجعلهم خارجين من معظم أهل السنة؛ كالقول بخلق القرآن والمنزلة بين المنزلتين واستحالة الرؤية ومجازية الاستواء والوجه واليد بل حتى مسألة الإيمان ونظرية المنزلة بين المنزلتين ليست مطابقة لفكرة العاصي في الفكر السني. ونتذكر اعتزال واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري، ثم انشقاق أبي الحسن الأشعري بدوره عن المعتزلة وقوله بنظرية الكسب ؛ لذلك يبدو من المستغرب لأول وهلة أن الثأر كان من المعتزلة؛ ولكن هذه الدهشة تزول لسببين مهمين ، وسبب آخر غير مرجح بما فيه الكفاية:

السبب الأول: وهو سبب عقدي؛ فمثلما ينسب بعض أهل السنة الاعتزال إليهم، يبدو - حسب بعض الدارسين - أنه ثمة صلة ما للاعتزال بالتشيع؛ إذ هما يشتركان في القول بالتوحيد القائم على دعائم كانت بسيطة أولا ثم تعقدت جدا وتفرع منها فيما بعد قول آخر كان مثار الخلاف الشديد بين المعتزلة والأشعرية بالخصوص، وهو العدل الذي أوجبه المعتزلة في الجزاء، وثالث الأسس هو القول بالوعد والوعيد، أي الوعد بالإثابة لمن أحسن وأطاع، والوعيد بالعقاب لمن كان على العكس، ورابعها القول بالمنزلة بين المنزلتين. فالعاصي من المسلمين لا يوصف بالإيمان الحق ولا بالكفر، بل منزلته بينهما، فهو بذلك ليس بكافر ولا مؤمن، وخامسها الأمر بالمعروف والنهي على المنكر، فهذا كله داخل حقيقة في التوحيد. يقول أحمد أمين: " وهم يقولون في كثير من مسائل أصول الدين بقول المعتزلة، فقد قال الشيعة كما قال المعتزلة بأن صفات لله عين ذاته، وبأن القرآن مخلوق، وبإنكار الكلام النفسي، وإنكار رؤية لله بالبصر في الدنيا والآخرة، كما وافق الشيعة المعتزلة في القول بالحسن والقبح العقليين، وبقدرة العبد واختياره، وأنه تعالى لا يصدر عنه قبيح، وأن أفعاله معللة بالعلل والأغراض إلخ وقد قرأت كتاب الياقوت لأبي إسحق إبراهيم بن نوبخت من قدماء متكلمي الشيعة الإمامية فكنت كأني أقرأ كتابا من كتب أصول المعتزلة إلا في مسائل معدودة كالفصل الأخير في الإمامة، وإمامة علي، وإمامة الأحد عشر بعده. "(1).

---

(1) ينظر على سبيل المثال مقال بعنوان "فجر العربية بالمغرب الأقصى والمراكز الأولى للثقافة العربية به على الرابط الآتي http://habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/2547 لكاتب لم يذكر اسمه، ويعتمد في قوله على ضحى الإسلام لأحمد أمين.

وهكذا فإن الدولة الأدارسة –إذا - شيعية عند البعض، باعتبار أن مولاي إدريس (127 هـ/ 743م - 177هـ/793م) – مؤسس الدولة – كان من آل البيت، وكان التشيع عنده قضية عائلية وسياسية، وانتماء للمطالبين بحق آل البيت في الخلافة، ومناهضة للتسلط الذي بدأ ينشأ في رحاب الملك العباسي، فحب آل البيت ونصرتهم ومؤازرتهم والمطالبة بأحقيتهم بالخلافة هي عناصر التشيع في تلك المرحلة، وقصاراه تفضيل علي على عثمان، وليس أكثر من ذلك[1]. في حين اعتبر البعض الآخر الدولة الإدريسية معتزلية ؛ حيث سنرى - في الفقرة اللاحقة المخصصة للسبب الثاني – من ينسبها إلى الاعتزال.

السبب الثاني: هو سبب سياسي يخص العوامل الاستراتيجية؛ إذ أن "الأغالبة"، الجيران الشرقيين المنافسين للرستميين في إفريقية هم ولاة للخلافة العباسية التي تعتبر دولة بني رستم شرخا في صرحها وأخدودا بينها وبين الأندلس الواقعة في أيدي غرمائها بني أمية، وقد أبدى الأغالبة سعيا إلى إسقاط الرستميين ثم لم يفلحوا حاولوا مناكفتهم والتوسع على حسابهم إن أمكن [2]. كذلك من جهة الغرب حيث كانت مملكة الأدارسة، ويذكر قدامة بن جعفر في كتابه "الخراج وصناعة الكتابة" أن مملكة الأدارسة كانت موطنا للاعتزال؛ إذ يقول: " إن وراء تاهرت مسيرة أربعة وعشرين يوما بلد المعتزلة، وعليهم رئيس عادل وعدلهم فائض وسيرتهم حامدة ودارهم طنجة ونواحيها، والمستولي عليها في هذا الوقت ولد محمد بن إدريس"[3].

السبب الأخير: وهو شأن من العسير الخوض فيه لنسبيته وتداخل المعطيات فيه واحتياجه لدراسة اثنية دقيقة ترجحه أو تنفيه، وبكل الأحوال يمكن أن يطلق الحكم على الحاكمين ونفرا من أهل الحل والعقد وأعيان الدول والوجهاء أكثر من شموله لعموم الرعية، ولذلك نسوقه على سبيل الحذر: هو قول بعض المؤرخين بأن جيران الرستميين من الشرق الأغالبة وجيرانهم من الغرب الأدارسة وأغلبهم من العرب أو من البربر الموالين للعنصر العربي في حين أن الرستميين (وكذلك المدراريين الصفريين في سجلماسة) أغلبهم بربر والعرب المنتمون إليهم يتولونهم؛ يقول الأستاذ توفيق المدني عن الدولة الرستمية: "إنها كانت أول دولة إسلامية بربرية نشأت في هذه الديار [يعني المغرب الأوسط سابقا والجزائر حاليا] ازدهرت ونمت ونالت شهرة عالمية واسعة" [4]. ثم إن القضية الولاء العرقي ولا حتى المذهبي لا تصمد دائما أمام العامل السياسي لقيام الدول واستقرارها وعلاقاتها وتحالفاتها؛ فالدولة الرستمية – التي تصنف بربرية على الرغم من أن الأسرة الحاكمة من أصل فارسي [5]- كانت على صلة تحالف متين مع الدولة الأموية في الأندلس، ومعلوم أ ن الأمويين عرب، بل إن مؤسس الدولة الأموية بالأندلس - وهو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك السني الذي عارض الإباضية أسلافه بالمشرق- حين فر من العباسيين لجأ إلى المغرب الأوسط، وأقام بين بني رستم الإباضيين فحافظوا عليه، وأجاروه من الأخطار التي كانت تواجهه؛ ومثلما كانت العلاقة مع

---

(1) ينظر أبو الفرج الإصفهاني: مقاتل الطالبيين، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، منشورات الشريف الرضي، ط 1، 1416هـ ص 409. وكذلك على سبيل المثال د. سعدون عباس نصر الله: دولة الأدارسة في المغرب، دار النهضة العربية، من ص 7 إلى ص76 ، و محمد الحاجري: مرحلة التشيع بالمغرب العربي، ص 7.

(2) د. محمد الطالبي: الدولة الأغلبية- التاريخ السياسي 184-296 هـ/ 800-909 م، تعريب: المنجي الصيادي، مراجعة وتدقيق: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2 ، 1995، ص 399.

(3) قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتحقيق: د. محمد حسين الزبيدي، وزارة الثقافة والإعلام – العراق، دار الرشيد للنشر ، ط 1، 1981، ص 180 وكتاب: دواوين الخراج وصناعة الكتابة، دراسة وتحقيق مصطفى الحياري، نشر بدعم الجامعة الأردنية، شقير وعكشة، عمان-الأردن، ط1، 1986.

(4) ذكره د. مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ص136.

(5) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: محمود شاكر: التاريخ الإسلامي- الدولة العباسية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط6، 2000، 134/5.

الدولة الأموية حيوية بالنسبة إلى الرستميين نظرا لعدائهم للأغالبة والأدارسة، كانت أيضا تاهرت الشريان الحيوي والمنفذ البحري الوحيد للأمويين الذين هم أيضا أعداء الدولتين نفسيهما!

وخلاصة القول انني فقد أشرت فيما تقدم إلى أن المعتزلة كانوا –على المستوى العقدي خاصة - أقرب إلى الخوارج بعض المقلات وإلى الشيعة ربما في بعض المقالات الأخرى منهم إلى أهل السنة لاسيما في مقالاتهم العقدية، وكانوا - في إفريقية والمغرب الأوسط – على خلاف مع المالكية في أغلب الأحيان، وظهورهم لم يرتبط بالمذاهب الفقهية ولا حتى بالخلافات السياسية ارتباطا مباشرا وآليا كما كان الأمر مع الفرق الثلاث الكبرى (شيعة – سنة – خوارج)، بل ظهروا لسبب حضاري؛ ذلك أن المنهج النصي التقليدي النقلي لم يعد يفي بحاجات المسلمين العقلية في جدالهم خاصة مع الحضارات الوافدة والمتاخمة كالأديان الهندية والفارسية والفلسفة اليونانية. وبات المنهج الأصلح عندهم هو المنهج العقلي وبذلك أصبح الاعتزال أهم منهج كلامي إلى حين ظهور الأشعرية ثم الماتريدية.

على أية حال، وسواء أكانت المعتزلة أقرب إلى أهل السنة أو إلى الشيعة فقد كانت كل هذه الملابسات العقدية والسياسية والاجتماعية والاستراتيجية كافية لاعتبارها عند الإباضية خصما قويا وربما خطيرا حتى لولا تقاطعت معهم في جملة ذات بل من المبادئ العقدية.

وبالعودة إلى ابن الصغير المالكي؛ فمهما كان وضعه في بيئة تاهرت الفكرية فقد أنصف «تاريخه» الرستميين ربما أكثر حتى من الإباضيين المتحيدين، وذكر ما عرف عنهم من تأمين للتعايش الفكري، ووجود المذاهب والفرق في ظل هذا الحكم، وأن المناظرات كانت تجري في المساجد تحت رعاية الأئمة، في ظل الاحترام المتبادل بين مختلف المذاهب. وكان ابن الصغير قد ذكر رجلا من العرب اسمه محمود بن بكر قال فيه: "وكان مدارهم [يعني الإباضية] الذي يذب عن بيضتهم ويدافع عن دينهم، ويرد على الفرق في مقالاتهم، ويؤلف الكتب في الرد على مخالفهم"[1]، ولطالما جرت المناظرات بينهم وبين المعتزلة[2] ولكن نص المناظرة الوارد أعلاه بين الإباضي والمعتزلي لا يذكر هذا الرجل لا على وجه التحديد ولا حتى على وجه التلميح، ولا يشي بكل هذه الحرية والأريحية التي ذكرها ابن الصغير ورددتها معظم المراجع الإباضية؛ مما يدعو الدارسين إلى إعادة التقييم.

وتجدر الإشارة إلى أن نفوذ المذهب المعتزلي ظل موجودا في أحواز مدينة تاهرت، فابن خلدون يقول: "ولي عبد الوهاب ابنه ميمون وكان رأس الإباضية، والصفرية، والواصلية، وكان أتباعه من الواصلية وحدهم ثلاثين ألف ظواغن ساكنين بالخيام" [3].

2) الإطار الثاني: بيئة إفريقية

لم يكن للمدرسة الإباضية أتباع كثر وظاهرون في القيروان –عاصمة الأغالبة والعاصمة الدينية لإفريقية في معظم مراحل التاريخ القديم والحديث- سوى قلة قليلة ظهرت من خلال حلقات علمية نشيطة بجامع عقبة بالقيروان، قام بتفريقها سحنون على إثر ولايته للقضاء، بل إنه أجبر بعض شيوخها على إعلان توبتهم على المنبر[4].

ولما انطوى عهد الأغالبة وقل سلطان أهل السنة، علا نجم الفاطميين. وتذكر المصادر الإباضية أن هذا العهد عرف سيطرة المد الشيعي مع الفاطميين بالمغرب ثم بالمشرق، وقد كانت المناظرات على أشدها في بلاط الفاطميين

---

(1) ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين ، ص93.

(2) نفسه، ص93 ، 94.

(3) ابن خلدون: كتاب العبر، 248/6.

(4) عياض: تراجم أغلبية، ص 104 ، الدباغ: معالم الإيمان، ج2 ص 88) ، نجم الدين الهنتاني: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي ، ص231.

يترأسها أحد الأئمة مع القاضي النعمان (ت 363 974) [1]. هذا، رغم الثورة العارمة ضد الفاطميين التي جاهر بالمشاركة فيها معظم مذاهب أهل السنة وتصدى الإباضية النكار لقيادتها، وهم فرقة منشقة عن الإباضية الرستمية أو الوهبية؛ إذ كان قائد الثورة هو مخلد بن كيداد النكاري الملقب بصاحب الحمار[2]. في حين يبدو من المفارقة أن يحارب " النكار " الإباضية الوهبية في جزيرة جربة مثلا [3] ويدخلوا القيروان مظهرين الود لأهلها [4]، ويخرج المالكية مع النكار، ويقعد عن ذلك الوهبية رغم استبداد الشيعة بهم. وإن لم يكن الدخول في تفاصيل ذلك لا يهم موضوع هذا المقال مباشرة، فلا بأس من الإشارة إلى أن الإباضية الوهبية لم يشاركوا – على الأقل في العلن – ربما لسبب تاريخي إستراتيجي وهو أن الإباضية الوهبية كانوا قد استكانوا عن الخروج نهائيا بعد فشل جميع محاولاتهم لتأسيس دول تدوم، وربما لسبب ثان متعلق بالأولويات والاختيارات؛ حيث بدوا "مضطرين" إلى نوع من الحياد الذي قد يكون إيجابيا لصالح الدولة الفاطمية؛ وذلك بسبب الصراع الداخلي المرير مع النكار المنشقين عنهم والذين كانوايخشون سيادتهم على إفريقية في صورة انهزام الشيعة على أيديهم، فهل يكونون قد فضلوا تنكيل الشيعة بهم عن ثأر الإبادة الذي قد يمارسه إخوتهم الأعداء عليهم؟

لعل هذه التوازنات الدقيقة يعكسها الشاهد الآتي: فقد جاء عند د. فرحات الجعبيري قوله: " وقد اضطر إلى الالتحاق ببلاط المعز لدين الله الفاطمي (331- 362/ 953- 973) [5] عالمان من علماء الكلام عند الاباضية وهما أبو نوح سعيد بن زنغيل (من علماء النصف الثاني ق4 /10 أصله من بلاد الجريد)، و أبو خزر يعلا بن زلتاف الوسياني (ت 380/ 990). وتنوه كتب السير ببراعتهما في المناظرة؛ مما دفع المعز إلى الحرص على اصطحابهما الى القاهرة إلا أنه لم يرافقه إلا أبو خزر" [6].

وتذكر المصادر أن أبا تميم المعز لدين الله الفاطمي، لما عزم على الرحيل إلى مصر دعا إليه الإمامين أبا خزر يعلا بن زلتاف الوسياني وأبا نوح سعيد بن زنغيل، وأخبرهما أنه منتقل إلى القاهرة، وأنه سيتخذها مقرًا للحكم، وأنه لا غنى له عن كبار العلماء أمثالهم، ليجعل بهم مجلسه وليرجع إليهم في مشاكله وشوراه، ويدفع بهم سورة الجدال والمناظرة [7]. وحسب الدرجيني وغيره، فإن استصحاب الشيخين إلى القاهرة هو نتيجة خوف أبي تميم أن يكون منهما بعده في المغرب خروج عن طاعته وقيام عليه [8]؛ فكلمهما في المسير معه إلى مصر. أما أبو خزر فقبل الذهاب مع أبي تميم وقال له: « ... وكيف بالقعود بعدك » [9]. وتعلل أبو نوح لنفسه بالمرض بعدما أشار عليه أحدهم بأن يغتسل بماء النخالة حتى يصفر بدنه ووجهه [10]. وحين طلبه وقت السفر، أعلم أنه مريض، فاستدعاه، فأحضر، فلما رآه

---

(1) عن القاضي النعمان، راجع: الزركلي: الأعلام8/9.

(2) لقبال موسى: الحلف بين السنة والنكارية، مجلة الأصالة، عدد 60-61، أوت –سبتمبر 1978، ص 56.

(3) أبو راس (محمد الجربي): مؤنس الأحبة في أخبار جربة، حققه ومهد له وعلق عليه محمد المرزوقي، قدم له حسن حسني عبد الوهاب، نشر المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، ط1، 1960، ص101 وما بعدها.

(4) ابن عذاري المراكشي (أبو العباس محمد): البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تح. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1967 ، 217/1.

(5) عن المعز لدين الله الفاطمي، راجع: حسن حسني عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس :10 والتاريخ المذكور هو تاريخ خلافته بإفريقية

(6) http://www.ibadiyah.com/vb/showthread.php?t=1983 فرحات الجعبيري: مقال" التراث الكلامي عند الإباضية" (وفي خصوص فقدان كتب المناظرة يراجع: عمرو خليفة النامي: الأطروحة:288، تعليق259)

(7) علي يحي معمر: الإباضية في موكب التاريخ، الحلقة الثالثة: الإباضية في تونس، بيروت، ط1، 1386هـ ص 62.

(8) نفس المصدر والصفحة.

(9) أبو زكرياء: السيرة 214، الدرجيني 138/1، الشماخي : 320.

(10) الدرجيني: 138/1، أبو زكرياء : السيرة، ص 215.

مصفر الوجه، متغير الحال، ظن أنه مريض، فأذن له في المقام ببلده[1] ولما رحل أبو تميم، ارتحل بعدها أبو نوح إلى جهة وارجلان [2] وأقام هناك. أما أبو خزر فتألم شديد الألم لفراق الأعزة والأصدقاء والأهل والأوطان؛ حيث روى له العزابة أبياتا هذا مطلعها [الطويل]:

عليكم سلام الله إني مسافـــر *** ولم أدر بعد السفر إن كنت راجعا

أ- رسالة صولة الغدامسي ورد أبي العباس الشماخي عليها:

- **مقطع من مقدمة رسالة الغدامسي المالكي:**

وفي القرون الموالية، حين استقر الأمر للمذهب المالكي بداية من القرن الخامس للهجرة تقريبا، نلحظ عودة النبرة العالية الصادرة من بعض المالكية - كما كانت سيرة البهلول بن راشد والإمام سحنون - في الشدة ضد من يسمونهم أهل الأهواء والبدع، والإباضية منهم عندهم. فهذا صولة بن إبراهيم الغدامسي يقول: " قد ورد علي من بعض الإباضية المنتمين إلى الفرقة الوهبية أوراق سلق فيها بشقره ونعره، وكشف للناس ما قبح من عجره وبجره (...) وباح فيها بما أوجب الخزي على قدوته من سالفته. وقد كذب على الله واجترى، وتجاسر على نبيه صلى الله عليه وسلم وافترى، (...) واشترى في ذلك الضلالة بالهدى فترى، وحارب الله ورسوله، وسعى فسادا في أرض الهدى، وغير وجه السنة بإيراد ما لم يرد منها نصا في التنزيل، وحاول تحريف محكم الكتاب بارتكاب قبيح التأويل، في دعاو هي في تلاشيها أشبه شيء بالبصيق، وأنتن في قذارة تعاطيها من الصيق(...) وما أحسن أن يتلى في نشير أساطيره ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره﴾ (التوبة: 32) وأن ينشد [البسيط]:

يأتي على المرء في أمراض محنته * حتى يرى حسنا ما ليس بالحسن.

(...) هذا، وإن تتبع تهاتر حماقاته وهواهي مقالته -وقد ارتكب من الهذيان ما أكذب العيان وقلب الأعيان- ينافي قضاء الشرع بالإعراض عن جدال من تولى بعناده، وقضت الحكمة أن السكوت عن الأحمق عين جوابه. لكن دعاني إلى صدع هذا الباطل وقلع أسه، وخلع أصل ذلك العاطل وقطع رأسه، الحمية لله ولرسوله -صلى الله عليه وسلم- المستفزة والغضب لما ناله من ظنائنه الأعزة والقومة في ذات الله بعزة، والله أسأل "أن يهديني في ذلك سواء السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل" [3].

- **مقطع من رد عليه أبو العباس الشماخي الإباضي:**

لقد جاء الرد بنغمة أقل جلجلة ولكن بحزم قائلا:

" الحمد لله القاذف ﴿بالحق على الباطل فيدمغه ﴾ (الأنبياء18) وأفاض ضياء الهدى على ظلمة الضلال بنوره، والصلاة والسلام على أوضح بسته سبيل الرشاد سيدنا محمد وآله ذوي الصلاح والسداد. وبعد، زخرفت الخط بالخطأ، وخفي عنك ما تحت الغطاء. وارتكبت العار؛ إذ أبديت العوار (...)، ألبست ركاكة كلامك أردية العدوى عن الوصول، بل أبعدت سمالة محله عن ساحة القبول هجنة وتشويها للفظه، وسخاية وإخلالا لنظمه، وفسادا وتمويها لمحله؛ فسبكه غير ملتئم ومعناه غير منتظم. وسأوضح ذلك في فواتح المبدأ والمسائل بسطا، ثم أسلك طريق الاختصار خوضا. وتتبع جميعها يستدعي مجلدا، (...) وأردت التكليف للغوص في البحار العميقة على فرائد المعاني الدقيقة. أيضا كتبت هاء التأنيث بالتاء وتاء الفاعل، والتاء بالهاء، والعطاء والظاء والضاد كالبط والنظم. ومنعني

---

(1) نفسه

(2) الدرجيني: 138/1.

(3) الحوار الإباضي المالكي: تأليف صولة الغدامسي وأبي العباس الشماخي، تحقيق ودراسة: العربي بن علي بن ثاير، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 2006، قسم "رسالة صولة بن إبراهيم الغدامسي "، ص 75.

تمام قصورك عن تتبع هفواتك؛ إذ جعلت الجهل قطبا يدور عليه غباؤك، وإنما أجبت تبصرة لمن أراد الله أن يشرح صدره عند توقيعه للتحقيق، وتنبيها إلى أن أرضنا لا يستنسر فيها بغاثك ولا تستأسد فيها ثعالبك والله المستعان وبه التوفيق "[1].

- **إستراتيجية المتجادلين وخلفيات السجال:**

لقد تبينا أن " إستراتيجية خطاب الدفاع عند الغدامسي عن المذهب المالكي خاصة والمذاهب السنية عامة يتخذ منذ الديباجة صبغة الحمل الشديد على المخالف إلى حد طعنه بالزيغ والضلال، وتصويره في صورة عدو الدين" [2]. وأشرنا أيضا إلى أنه لئن " كانت إستراتيجية الغدامسي دقيقة وخطيرة العواقب، فقد كانت فطنة الشماخي لصريح القول وخفي الأهداف عميقة في الوعي بما قد يثير، فمما يكشف عن أن خطاب الشماخي يرشح بالخشية والتوجس من مجهول قد يحوم، قوله: "تنبيها إلى أن أرضنا لا يستنسر بها بغاثك ولا تستأسد ثعالبك " [3]. ورأينا أن الشماخي كان ذا وعي حاد بالاستدراج للمناكفة الذي قد يكون صولة الغدامسي يدفع الإباضية إليه: " فانبجست خطوط إستراتيجية خطاب سجال تمثلت في خفوت جلجلة العبارة والسعي إلى إيقاع الخطاب المضاد في فتنة أقاويله: لقد اختار الشماخي أن يكون الدفاع بالاستناد إلى أقوال أئمة مشاهير من أهل السنة حتى تكون الحجة على المخالف من أهله، وهي بفضل ذلك أوقع: "فسأعتمد على ما ذكره مشاهير أهل السنة؛ إذ هم الحجة عليك" [4].

صحيح أن هذين النصين ينتميان على الأرجح إلى القرن العاشر الهجري / السابع عشر ميلادي، ولكن صحيح أيضا أن هذه الفترة تصادف الكتمان الثاني للإباضية حيث آثروا المسالمة والتعايش، بل وعلى الرغم من أن ابن رستم كان قد حاصر القيروان بجماعته الإباضية وحاول تأسيس إمارة فيها، فإنهم عندما استقروا بالمغرب الأوسط ربما صاروا أميل إلى التسامح الديني تجاه المذهب المالكي؛ حيث كانوا يدعون الفقهاء المالكيين، ويعقدون معهم مناظرات دينية في المساجد تميل إلى التسامح في الفكر[5]، ولكن غير أن هذا النزاع المذهبي الهادئ قد ينقلب إلى نزاع سياسي قائم بين الدولة الأغلبية والدولة الرستمية بتاهرت؛ ولكن لا تواكبه مناظرات بقدر ما ينعكس في شكل مناوشات سياسية وصراعات نفوذ عسكري حيث " لم يدون التاريخ فعلا إلا محاولة واحدة أبداها الأغالبة بقصد نصب الراية العباسية على أراضي تاهرت ... " [6]، علما أن الأغالبة – كما أسلفنا - كانوا ممثلي أهل السنة إن صح التصور باعتبار ميل معظمهم إلى المذهب الحنفي والمدرسة الاعتزالية. وقد كانت محاولة فاشلة استطاع الأمير الإباضي أفلح بن عبد الوهاب صدها. ثم نشبت نزاعات يبدو أن النفوسيين الإباضية الموالين لتاهرت قد سحقوا فيها دون أن يتمكن الإمام الرستمي من نصرتهم [7]، ولذلك اعتبر د. محمد الطالبي أن تلك النزعات من ضمن الصراعات الداخلية التي لم تقدر هذه الدولة، دولة تاهرت، على التأثير فيها شيئا كبيرا، حتى وإن كانت متاخمة بل متداخلة ترابيا مع الدولة الأغلبية، وحتى إن كانت مساندة للطرف المطارد أو المهزوم أو الضعيف في كل الأحوال.

وفي هذا الصدد، نود الإشارة إلى أن الأخبار عن مساجلات المالكية والإباضية ومناظراتهم في مصادر المذهبين كليهما لم تشذ عن قاعدة الندرة والعموميات؛ فقد يأتي ذكرها في سياق الحديث عن "أهل الأهواء" أو "أهل البدع"

---

(1) نفسه، قسم "رد أبي العباس الشماخي على رسالة صولة الغدامسي، قسم "رسالة الغدامسي"، ص 141.

(2) نفسه، قسم الدراسة، ص51.

(3) نفسه، قسم الدراسة، ص52.

(4) نفس المصدر والصفحة.

(5) الشماخي: السير، مج 1، ص 60.

(6) الدرجيني: طبقات، 1/ 17 – 89. وانظر كذلك د. محمد الطالبي: الدولة الأغلبية، ص 397 .

(7) د. محمد الطالبي: الدولة الأغلبية، ص 399.

عند المالكية، أو ورد بعض مقالات الإباضية في خبر عن مناظرة بين مالكي ومعتزلي. وقد يعود ذلك إلى اتفاق الإباضية والمعتزلة في كثير من المسائل [1]. وكذا الأمر عند الإباضية؛ إذ يندر أن نجد نص المناظرة وإنما يشار إلى موضوعها أو ملخصها أو مجرد خبر عن اتصال بعض أعلامهم بالأمراء والمجالس الفكرية.

وانطلاقا مما تقدم، سننظر في ظاهرتي الإعراض عن المناظرة والإقبال عليها بتنزيل نماذج من تلك المقتطفات والأخبار في سياقها الحضاري العام، ومحاولة تعليلها.

4- السجال وما رافقه من مؤثرات:

4. 1. التنافس ودوره في إذكاء جذوة السجالات:

لقد دفعت الظروف المالكية أحيانا إلى الجدل أو تحمسوا للاشتغال به بعد أن اشتد عودهم فيه. ولكننا نلحظ أيضا أن موقف الإقبال، وإن كان أضعف من موقف الإعراض، فإنما يعود كذلك إلى بداية وجود المالكية بالمغرب. فهذا أسد بن الفرات - وإن اختلف الناس في انتمائه إلى المالكية أو إلى الحنفية - [2] تصدر عنه بعض المواقف التي تنم عن الاستعداد للجدل، فهو القائل: "ويح لأهل البدع ! هلكت هوالكهم. يزعمون أن الله عز وجل خلق كلاما، يقول ذلك الكلام المخلوق: أنا الله لا إله إلا أنا! " [3].

وقد عارضه سليمان الفراء المعتزلي في حديث الرؤية: فقد فسر ابن الفرات لفظة "ناظرة" في الآية: ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ [4] بمعنى رؤية البصر. فقال سليمان الفراء: هي من "الانتظار"، فضربه أسد ضربا مبرحا حتى أدماه وطرده من مجلسه [5].

إن المخالفة - بمعنى الانتماء إلى تيار عقدي لا مجرد الانتساب إلى مذهب فقهي - وإن "قبلت" ظاهريا فإنها تعد في حقيقة الأمر استثناء بل شذوذا غالبا، وغالبا ما يتم العمل على إقصاء أصحاب هذا الذي يعد شذوذا بمثل ما مر من شدة وهو كثير لا في التاريخ العربي - الإسلامي فحسب، ولكن في الحضارة الإنسانية عامة [6]. بل إن الأمر إذا تفاقم – حسب تقديرات أصحاب السلطة الفكرية أو العقدية...إلخ – فإن أي اختلاف يعد انحرافا ويصبح خطرا لابد من إزالته [7].

ومع تقدم الزمن وتطور الأحوال ونضج التجربة، نرى من المالكية من أبدى مزيدا من الاقتدار على المناظرة وإن لم يبلغ بها بعد حتى ذلك الحين، مستواها الذي ستكون عليه على أيدي مالكية آخرين في وقت لاحق، ومنهم العالم الشهير سعيد بن الحداد الذي كانت له " مناظرات طويلة مع أساطين الدولة الشيعية بالقيروان زعزعت معتقداتهم ودعمت أركان المذهب المالكي " [8].

فممن برز لديه الميل إلى الجدل والتأليف فيه محمد بن سحنون. فقد واجه سليمان النحوي حول القرآن. قال ابن سحنون: " أرأيت كل مخلوق يذل لخالقه ؟! " فلما لم يجبه سليمان النحوي، وسئل سحنون عن سر صمت

---

(1) د. سعد غراب: العامل الديني... ص 65.

(2) د. سعد غراب: العامل الديني، ص 121.

(3) أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 165.

(4) سورة القيامة 75: 22.

(5) عياض: تراجم أغلبية، ص 63.

(6) حول أساليب الإقصاء، ينظر: Willem Doise, Jean Claude Deschamps et Gabriel Mugny: Psychologie sociale experimentale, Paris, ed. Armand Colin, 1978, chapiter 4, p57. وكذا الهامش السابق.

(7) توفيق الزيدي: جدلية المصطلح... 175.

(8) د. سعد غراب: العامل الديني... ص 127.

منافسه وعن معنى سؤاله إياه، قال: " إن قال: كل مخلوق يذل لخالقه فقد كفر؛ لأنه جعل القرآن ذليلا لأنه يذهب إلى أنه مخلوق، وقد قال الله عز وجل: ﴿ وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴾[1] وإن قال: لا يذل، فقد رجع إلى مذهب أهل السنة؛ لأنه لا يذهب في هذه الحالة إلى أنه مخلوق."[2].

ومن النماذج التي يأتي فيها ذكر الإباضية - دون أن يكون لهم حضور - ملحوظة موجزة ولكنها بليغة جاءت على لسان محمد بن سحنون عندما سأله الأمير إبراهيم بن أحمد: "ما قولك في يزيد؟ " قال: " أصلح الله الأمير، لا أقول ما قالت الإباضية: إن أذنب ذنبا فهو من أهل النار، ولا كما قالت المرجئة: لا تضر الذنوب مع التوحيد، بل أقول: أتى يزيد عظيما جسيما، ويفعل الله في خلقه ما أحب "[3].

2.4. المجالس، والبعثات، والميادين:

ولئن لم تسر بين الإباضية والمالكية مجادلات مباشرة في الحقبة المبكرة؛ لأسباب كنا حاولنا الكشف عنها أو سكتت كتب الطبقات عن ذكرها، فإنه لمن المؤكد أن الطرفين كانا مطلعين على أطروحات بعضهما بعضا اطلاعا كافيا يخول أن ينشأ عنه جدل سيظهر في فترات لاحقة: ففي العهد الصنهاجي الذي عرف بانتماء أمرائه إلى المذهب المالكي، لم يستغن الأمراء المالكية عن الفكر الإباضي وعلمائه: فقد كان " سعيد بن نوح بن زنغيل" يرتاد مجلس أبي منصور ويواجه مناظريه ويتفوق عليهم، يقول: ناظرت عن هذه النحلة (يعني الإباضية) بين يدي أبي منصور الفرق ولم يبق مذهب إلا غلبته وقهرته"[4].

ومما تقدم، نتبين أن الإباضية قد استعاضت في هذا الفترة عن السرية المطلقة بمجالسة الأمراء متى بات حضور مجالسهم أمرا ممكنا؛ يوظفه المذهب في التعريف بعقائده وأفكاره. ونرى المالكية تتعامل مع شتى الفرق دون إعراض؛ فقد جاء ما يؤكد ذلك في رسالة صولة الغدامسي المندرجة في سلسلة من الرسائل والردود قوله: " ورد علي من بعض الإباضية المنتمين إلى الفرقة الوهبية أوراق..." [5]

وكانت رسالته ردا على ما سماه "الدعاوي". وهي بدورها قد حفزت أبا العباس الشماخي - وهو عالم شهير من أعلام الوهبية - للرد عليه؛ مما يدل دلالة قطعية أن المنطقة عرفت الجدل والمناظرات المتصلة بمسائل علم الكلام والتأليف فيها. ولعل علماءها- بعد انضوائها تحت سلطة المالكية- قد سعوا إلى نيل مكانة بين علماء الأمصار في المغرب العربي، وذلك أدنى ما يراودهم من طموح. وقد أشع منها هذا المذهب وتنقل بها أهل العلم والتصوف[6]. وقد يكون البحث في المخطوطات والتنقيب عن الوثائق والآثار كفيلا بإنارة هذا البعد من حياة غدامس (التي ينسب إليها الغدامسي المذكور آنفا) وغيرها من المناطق الصحراوية القصية أو الجبلية البعيدة الوعرة التي كانت تحت سلطان الإباضية ثم تسرب إليها المالكية وآلت إلى سلطانهم، ومن ثم كتابة تاريخها العلمي والثقافي بصورة أكثر دقة ومصداقية.

بيد أنه لا تفوتنا الإشارة إلى أن هذا المناخ من الأريحية المحدودة والتسامح النسبي قد يحدث له انقلاب مفاجئ فيتحول إلى مناخ الحذر والتوجس والتربص: " فكره وزراؤه (المعز بن باديس) ذلك فمكروا به وطعنوا فيه وخبثوا قلب

---

(1) سورة فصلت 41: 42.
(2) المالكي: رياض النفوس 350/1-351.
(3) عياض: تراجم أغلبية، ص 181.
(4) الشماخي: السير، ص 249.
(5) العربي بن علي بن ثاير: الحوار الإباضي المالكي، ص73.
(6) عبد الحميد عبد الله الهرامة: غدامس إحدى حلقات الوصل في العلاقات الإسلامية، بحث قدم لندوة الجغرافية السياسية للعالم الإسلامي، طرابلس، أكتوبر 1990، ص8.

المعز! قالوا: اقتله، فإنه من الإباضية، وقد أمكنك ورأيت عظيم ما أتى به - فكيف ماخلا وراءه ؟! - لئلا يخالف عليك؛ فقلبوا قلب المعز وذكروه بالأمور الماضية"[1].

ثم إن الخيفة قد تتفاقم فتغدو قطيعة، وتنشب الحروب بين صنهاجة والإباضية، فيكون من نتائجها في نهاية المطاف مزيدا من التوهين والتدمير. فكان تخريب "درجين" على يد المعز بن باديس سنة 430 للهجرة [2]وسيرت العديد من الحملات للجنوب التونسي لتدمير الإباضية [3].

وفي العهد الحفصي سيشهد الإباضية والمالكية هدوءا وعيشا سلميا مشتركا غالبا، إذا ما استثنينا بعض الحوادث التي لا تتصل بالمذهبين مباشرة وإنما تتعلق بصراع حول النفوذ بين رجال الدولة الحفصية نفسها مثل الصراع بين ابن مكي وابن تفراجين على حكم جزيرة جربة، وهي كما هو معلوم معقل من معاقل الإباضية. ولكن الجانب المذهبي لم يكن ذا بال في هذا الصراع؛ إذ "أعلن (ابن مكي) عصيانه للسلطان الحفصي، واستبد بالأمر في جربة سنة 774 للهجرة؛ ففي هذه السنة هاجم أسطول أبي العباس أحمد الثاني الحفصي بقيادة ولده أبي حفص عمر فانتزع جربة وسجن ابن أبي العيون حتى مات في سجنه"[4].

بيد أن هذا التعايش بين المذهبين يكاد يكون ظرفيا ويضمر بين طياته صراعا خفيا؛ فالإباضية الوهبية والنكارية قد صمدتا في الجنوب الشرقي من إفريقية خاصة وكذلك جبل نفوسة [5] في تجمعات تكاد تكون نقية [6] على الرغم من سيطرة المالكية على بقية أرجاء إفريقية. ولعل هذا ما دعا السطان أبا فارس الحفصي إلى محاولة زعزعة أركان المذهب بقوة النفوذ المذهبي ووجاهة الوجهاء وهيبة العلماء، فسير بعثة ابن ناجي القيرواني إلى جربة، يقول ابن ناجي: "خرجت قاضيا وخطيبا إلى جربة"[7].

لقد بذل الفقيه المالكي ابن ناجي وسعه في حمل أهل جزيرة جربة الإباضية على التحول إلى المالكية، وجرت بينه وبين علماء جربة من الإباضية مناظرات لم ينتصر فيها عليهم رغم قوة حجته. فكان أن منيت هذه البعثة بالفشل بعد مدة طالت ثلاثة أعوام وخمسة أشهر[8]. يقول:" فأقمت فيها (...) وخرجت زائرا ورأيت الصواب استعفائي منها؛ فطلبت من شيخنا أبي مهدي بن عيسى الغبريني فوافق على ذلك ومشيت إلى بلدي القيروان"[9]. ورغم هذا الصراع الخفي، يمكن عد هذه العلاقة بين ابن ناجي وعلماء الإباضية بجربة - على ما يبدو— من أفضل النماذج على التسامح والقبول بالآخر رغم الخلاف العقدي والسعي إلى بسط النفوذ المذهبي؛ لأن نص بن ناجي لم يوح بتوتر أو صراع معهم رغم طول مدة مكوثه بالجزيرة ومحاوراته المتواصلة مع علمائها. وفي المقابل، لم يؤثر عن الإباضية ما يشير إلى نقمة عليه؛ فهل تقترب مناظرات ابن ناجي والإباضية – بذلك - من الصورة النموذجية التي جادت بها أقلام العلماء المحققين عن المناظرات الجيدة؟

---

(1) الشماخي: السير، ص 249.
(2) نفسه، ص 369 – هامش رقم 1.
(3) نفسه، ص 367.
(4) أبو راس: مؤنس الأحبة في أخبار جربة، ص 103-104، تعليق رقم 1، بعنوان: "جربة في عهد الحفصيين".
(5) Despoit, J : Le Jebel Nafousa, p 137.
(6) Ghrab, Saad: These. T1 , p208 , N 693
(7) الدباغ: معالم الإيمان، ص 261.
(8) نفسه، وانظر أيضا: الشماخي: السير، ص 575.
(9) الدباغ: معالم الإيمان، ص 261.

لقد جمع ابن خلدون الجدل إلى المناظرة وجعل لهما آدابا فقال: " وأما الجدل فهو معرفة آداب المناظرة ؛ فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطئا، احتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب. وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا، وكيف يكون مخصوما منقطعا، ومحل اعتراضه ومعارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال" [1] ، ثم كما رسم لنا شروطها التفصيلية بعض العلماء مثل طاش كبري زادة في رسالته عن آداب البحث والحوار [2] ، وحاجي خليفة في كتابه "كشف الظنون" في تعريفه للجدل والمناظرة وآدابهما [3].

ولكن إذا كان اختفاء تلك المناظرات بنصوصها من التراث المالكي مبررا بعض الشيء؛ لأن ابن ناجي لم يفلح في إقامة الحجة على الإباضية والظهور عليهم، إذا كان ذلك كذلك، وأظنه ثابت، فإنه من الغرابة بمكان ألا نجدها محفوظة في التراث الإباضي؛ لأن النصر كان حليفهم فيها كما هو مفهوم من السياق: فهل أعرضوا عن تدوينها؟ ولماذا ؟ لكن؛ أ ليس من المفترض أن تكون قد دونت؟ ولعله تم، فإذا تم فما سر هذا الاختفاء إذا؟ في هذه الحالة، فإن بحثا ميدانيا واسعا ودقيقا قد يثمر نتائج ويميط اللثام عن الحقائق المطمورة. أما إذا حصل توافق ما بين الطرفين على عدم تدوينها: تلقائيا كان ذاك التوافق أم متفاوضا عليه؛ لأمر ما: اجتماعيا كان أم سياسيا، فمن الممكن أن يتوقع الباحث مضمون تلك المناظرات، ولكن يعسر أن يتخيل - على وجه الدقة ما - حف بها من رهانات واشتراطات ومفاوضات، ولا يمكن أن يترسب في ذهنه إلا صور غامضة وتوقعات افتراضية عنها.

وكذلك شهد العهد الحفصي إقبال علماء من الإباضية على الحضور بمجالس الأمراء المالكية: فقد حدثنا أبو العباس الشماخي عن لقائه بملك إفريقية أبي عثمان بن منصور بن أبي فارس (وقد حكم بين839 هـ/1435م- 893هـ/ 1488م) وكانت له معه مناظرات [4].

لقد أشرت فيما تقدم إلى أول مناظرة مدونة وصلت إلينا مكتوبة ومحفوظة هي رسالة الغدامسي ورد أحمد بن سعيد الشماخي عليها، وأن فيهما ما يدل على وجود تأليف في هذا الفن سابق للرسالتين، لكن كنا قد أعلنا أننا لم نعثر على غير تينك الرسالتين إلى حد الآن. ويهمني أن أقول إن النضج العلمي والمعرفي الذي بلغه أعلام المذهبين– وسواهما من المذاهب - هو العامل الأساسي المساعد على التأليف في هذا الباب الخطير؛ ولكن رغم ذلك لا ندري أعزت بعد ذلك كتابة الردود وقل التد وين في الجدل والمناظرات؛ أم تم التخلص من تلك الكتابات أثناء النزاعات فلم يكد يصلنا من ذلك شيء ربما لأسباب خارجة عن الشأن المعرفي والعقدي المباشر؟ إن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث الميداني والنبش عميقا في الموروث. إن الأمل لا يخبو، فلعل التقدم المعرفي يتيح وسائل بحثية أعمق وظرفية أجدى؛ فيجود الزمن بمن يتصدى لهذا البحث في الآثار والذاكرة البعيدة ليظفر بالمطلوب.

أما الدواعي فإن المؤلف المالكي يسعى جاهدا - رغم ما يبدو من محدودية زاده – للدفاع عن أهل السنة عامة، ويتميز الدفاع عن المالكية عنده بالقوة، ولا يضيره أن يقر بالخطأ عند بعض أهل السنة [5]، يقول: "هذا الكلام يقوم حجة على الحنابلة لا علينا "(ف12) أو كقوله: " فنحن لا نقول بقدم النظم المنزل كما هو رأي الحنابلة "

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1413 هـ -1993م، ص 362.

(2) طاش كبري زاده: رسالة آداب البحث و شرحها، خ- بالمكتبة الوطنية، تونس، رقم 9565، ص29.

(3) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط 1999م، ج4، ص457.

(4) الشماخي: السير، ص 442.

(5) العربي بن ثاير: الحوار الإباضي المالكي، ص78 وما بعدها.

(ف16)؛ فلعله بذلك يرفع لبسا قد يداخل فهم المتلقي، ويوضح رأي المالكية تحديدا حتى لا يلتبس برأي غيرهم. لكنه لا يدخر جهدا في التماس العذر للحنابلة، فيقول: "على أنه يصح الجواب عنه من جانب الحنابلة" (ف16). وكل همه أن يخفف من أهمية المسألة المثارة، ويحاول إسقاط طعون المخالفين؛ إظهارا " لوحدة " التيار السني في وجه مجادليه ومنافسيه.

خلاصة واستنتاجات:

يمكن القول عموما إن الصراع بين المذاهب في المشرق وفي المغرب، ومن بينها الإباضية والمالكية، يدور من أجل فرض الذات "يحجب آليات التوصل إلى السلطة والهيمنة" [1] وممارستها. وسواء أ كان يشتد ويعلو أم يهدأ ويخفت، فإنه في كل الأحوال، "يجتهد" في صياغة المواقف عن طريق التعليل الديني "ليخلع على مسعاه غطاء القداسة" [2]، وهذا عنصر مشترك بين معظم المذاهب – إن لم يكن جميعها - وأحد أسباب صراعها لاعتقادها في امتلاك الحقيقة الواحدة الثابتة. وقد ذكرت نماذج من العنف المصاحب للجدل من طرد وضرب وإهانة ...إلخ، ما يؤكد هذه الظاهرة. كما أشرت إلى الحملات التدميرية -إلى مناطق الجنوب التونسي- التي قد تكون سببا في إزالة مجموعات وقرى من الوجود؛ فالقتل القائم على إدعاء إنفاذ " أحكام الله" هو أكثر أنواع القتل الذي يند عن محاكمة الضمير الإنساني؛ حيث يرتكب البشر المذابح ويدمرون وينهبون دون أن يلتهب الضمير؛ لأن فعل القتل يصبح - حينئذ - مقدسا، فلا يتحمل وزره أحد، بل الأدهى هو أن ينقلب الشر –عندئذ- خيرا، وما على الإنسان إلا أن يقبل على القتل والسلب مسوغا ذلك " بنصرة " الله ... ولهذا كانت الحروب التي تُسبغت عليها الصفة "الدينية" هي أكثر الحروب فظاعة وقسوة، والأغرب من ذلك أنها تنفذ "براحة ضمير" و"سعادة "!

إن هذه المقاربة لا تدعي لنفسها أنها دراسة شاملة قائمة على الإلمام بجزئيات الموضوع وتفاصيله، وإنما منجزها - إن كان لها فضل – أنها رغبت في الإسهام في فتح باب شبه موصد لدراسة طبيعة الحضور المذهبي والعلاقات بين المذاهب ثقافيا. وأنها طمحت لطرح القضايا الملحة ولكن المنسية في القراءات التراثية، والبحث عن إجابات لها في المكون الثقافي أو غيره من المكونات، ومنها أهمها فيما يأتي:

- تفتقر معظم النماذج المحللة إلى المصداقية العالية وإلى المطابقة الدقيقة مع الواقع؛ إذ لعبت دور في إنشائها وربما حتى في تصورها عوامل متعددة أهمها المخيال والأهواء والإديولوجيا. كما يبدو أن التدوين في معظم الأحيان كان لاحقا للحدث السجالي فكان وسيلة لإحكام الحجج وصياغة النص بما يضمن لكاتبه التصديق والتعاطف من القارئ.
- تبدو السجالات، على صعيد التدوين، كما لو كانت إدعاء بالانتصار ثقافيا أو تعويضا عن الإحساس الجمعي بالدونية المذهبية، أو الثأر من الخصم ولو على مستوى المخيال.
- يقال: " إن التاريخ يكتبه المنتصر"، ويمكن القول أيضا إن المناظرات– كما دوّنت- تحمل وجهة نظر الغالب فتشرعن له غلبه، أو وجهة نظر المنهزم – أحيانا – فتبرر له هزيمته.
- غابت بعض السجالات المهمة من التدوين والتوثيق رغم كل الدلائل على وجودها ؛ إذ احتفظ التاريخ ببعض الآثار المهمة المشيرة قطعا إليها، وخاصة إذا بلغتنا أخبار عن انتصار الطرف الضعيف اجتماعيا على الطرف القوي! فما زال – وربما سيظل – للتاريخ أسرار عصية عن الكشف.

---

(1) د. محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ص 106.

(2) نفسه.

- سادت الهواجس والمخاوف كثيرا من السجالات، وتكشف ظروفها الحاضنة أو حافة عن إكراهات مضمرة، فمن السجالات ما دار تحت وطأة القهر والتبكيت والتهميش، بل ما كان في جو أشرعت فيه السيوف. وقد كان لتلك الظروف دورا كبيرا في توجيه السجال والانتهاء به إلى خواتيم ربما تكون قد أعدت سلفا.
- انطوت بعض نصوص السجالات على هلهلة وثغرات؛ مما قد يجعل سهم المناظرة يصيب راميه وهو غافل، فينقلب السحر على الساحر وهو لا يدري، كما يصيب كيد الإيديولوجيات التي تسودها في نحرها وهي تقصد الإطاحة بغريمتها!

ومن نتائج المقاربة أنها تكشف – على الأقل من خلال النماذج المحللة من مشرق البلاد العربية الإسلامية ومغربها - أن المناظرات الكلامية لم تكن استعاضة عن الصراع المادي بالصراع الفكري بقدر ما كان الصراع الفكري والانتصار في السجال وسيلة للسيادة بل قد يكون مطية للحكم على الخصم بالإدانة وتنفيذ الحد عليه !

الخاتمة:

ما يمكن أن نختم به محاولتنا هذه، أن هذه المقاربة قد ركزت على ميسمي الإقبال والإعراض الغالبين على السجال ونسج العلاقة بين المدرستين بما هما أنموذجين مختلفين لقراءة التراث الإسلامي من جملة نماذج أخرى للمدارس الفقهية والعقدية التي حفلت بها دار الإسلام. وهذان الميسمان متفاوتان من حقبة إلى أخرى ومن منطقة إلى أخرى مشرقا ومغربا. وبما أن المقالة تركز على المغرب فيمكن القول إن ميسم الإعراض قد طبع المرحلة المبكرة للحضور الإسلامي بالغرب الإسلامي، في حين أن ميسم الإقبال كان الملمح البارز للمراحل المتأخرة وإن لم يكن متواتر الحضور ومتصلا في كل الحقب التاريخية المشار إليها؛ لأنه شهد انقطاعات بارزة لاسيما في أثناء الحروب أو الانتفاضات والنزاعات.

ولم يتوقف البحث فقط عند النماذج المتسمة بالشدة في التعامل- وإن بدت لنا هي الغالبة - بل أشرنا أيضا إلى وجود نماذج معبرة عن التسامح بين المدرستين؛ مثلما يبدو ذلك من خلال ما استعرضنا من مجالس الأمراء في الدولة الرستمية من جهة، وفي إفريقية بمدنها الكبرى من جهة أخرى، أو حتى في بعض المناطق البعيدة عن المراكز مثل بعثة ابن ناجي القيرواني إلى جزيرة جربة من جهة ثالثة.

وما يمكن استنتاجه أيضا من هذه المقاربة أن عوامل الاختلاف من الناحية الكلامية ليست خطيرة – أو دراماتيكية كما يقال في التعبير المعاصر- لا على وحدة المجتمع ولا على استقراره الاجتماعي لاسيما في الفترات المتأخرة؛ خاصة إذا علمنا أن الجماعات الإباضية باتت أقليات محدودة في جهات قصية من جنوب كل من تونس والجزائر وليبيا، وما انفكت مسالمة ومثابرة في الحفاظ على التعايش على مستوى العلاقات الاجتماعية، ولكن هذه الاختلافات كانت من الناحية الثقافية- أو من وجهة النظر المذهبية - عميقة الأثر من حيث ضعف التواصل وانعدام التثاقف إلى حد العزلة والانطواء أو الاضطرار إلى التقية الفكرية، خاصة إذا علمنا أن الإدانة بسبب الخلاف الكلامي قد تم ا تخاذها وسيلة لإزاحة الخصوم في مناسبات عديدة، وآلية للانتشار العقدي، وسبيلا للنفوذ المذهبي في معظم الأحيان.

وحتى عند استقرار الأحوال عامة، والمذهبية خاصة، واتسام الحياة بالهدوء والعيش المشترك، فإن الاستقراء التاريخي يدل غالبا أنه من العسير أن تكون المناظرات المذهبية - حتى بين العلماء - متسمة بما نظ له المنظرون من الآداب المثالية، وربما كان ما يثلج الصدر أن تدور في أجواء سلمية، بل يبدو أنه قد كان من "المقبول" – في حدود الممكن واقعيا - أن تتسم المناظرات والمجادلات بشيء من الشدة وحتى التبكيت بما أن ذلك أدنى بكثير من العنف المادي، فالهزيمة عبر المناظرة والتسليم بها أفضل من الإلزام بحد السيف أو العصا أو السجن خاصة عندما يكون أحد الطرفين المتناظرين هو السائد سياسيا واجتماعيا.

أما التقارب النسبي بين الإباضية والمالكية فإن مرجعه من زاوية نظر أخرى - بالإضافة إلى ما ذكرنا- إلى "تماثل أو وحدة الهياكل ووظائفها بين المجتمع العربي البدوي والمجتمع البربري القديمين"[1] وهو مجال لم يجد حظه الكافي من الدرس كما جاء في قول بعض الباحثين: "إن مفهوم الغرب الإسلامي في حاجة إلى مزيد بحث" [2] يشمل جوانب انتروبولوجية نظن أنها مازالت بعد عصية على التحديد.

إن هذه المقاربة - إذا - لا تكتفي بالدعوة ضمنيا إلى ولوج هذه المسائل، لاستكمال البحث العلمي وتعديل مخرجاته فحسب، بل تسعى إلى فهم الذات الحضارية المعاصرة وما يعتمل في داخلها من عوامل التقارب والتباعد الوجدانيين الغامضين، والتنافر النفسي الجمعي غير المفهوم بين مختلف التيارات العقدية رغم الانتماء إلى دين واحد ومجتمعات متقاربة ؛ وقد كان هذا الفهم الثقافي الدقيق هو الغاية السامية لهذه القراءة.

المصادر والمراجع:

أ- المصادر العربية:

1. **الأزكوي (سرحان بن سعيد) :** كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تحقيق عبدالمجيد حسيب القيسي، أبو ظبي، 1976م.
2. **الأشعري (أبو الحسن):** مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح. هلموت ريتر، فيسبادن، 1980.
3. **الإصفهاني (أبو الفرج) :** مقاتل الطالبيين، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، منشورات الشريف الرضي، ط 1، 1416هـ.
4. **البرادي (أبو القاسم):** كتاب الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات، ط. حجرية، 1884م.
5. **ابن عبد البر (أبو عمر يوسف) :** الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، اعتنى به: عبد الفتاح أبوغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب- سوريا، ط1، 1997
6. **البغدادي (عبد القاهر):** الفرق بين الفرق، تح. محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، 1995.
7. **الجرجاني (علي بن محمدالسيد الشريف):**كتاب التعريفات، معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي الجرجاني؛ تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد ، القاهرة، 1991
8. .**ابن جعفر (قدامة):** الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتحقيق: د. محمد حسين الزبيدي، وزارة الثقافة والإعلام – العراق، دار الرشيد للنشر ، ط 1، 1981.
9. **ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي):** كتاب القصاص والمذكرين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1403/ 1983.
10. **الخطيب البغدادي (أبوبكر أحمد بن علي بن ثابت):** تاريخ مدينة بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، 2001.
11. **ابن خلدون (عبد الرحمن):** كتاب العبر، طبعة بيروت 1961.
12. **ابن خلدون (عبد الرحمن):** المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1413 هـ -1993م.
13. **خليفة (حاجي):** كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط 1419- 1999م.
14. **الدباغ (عبد الرحمن):** معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، المطبعة العربية التونسية، ط3،1،ج،1320هـ.
15. **الدرجيني (أبو العباس أحمد بن سعيد):** طبقات المشايخ بالمغرب، تح. إبراهيم طلاي، مطبعة البعث قسنطينة، 1394هـ/ 1974م، ج 2.
16. **أبو راس (محمد الجربي):** مؤنس الأحبة في أخبار جربة، حققه ومهد له وعلق عليه محمد المرزوقي، قدم له حسن حسني عبد الوهاب، نشر المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، ط1، 1960.
17. **زاده (طاش كبري):** رسالة آداب البحث وشرحها، خ- بالمكتبة الوطنية، تونس، رقم 9565، ص29.
18. **الشماخي (أحمد بن سعيد):** كتاب السير، ت: محمد حسن ، كلية الآداب العلوم الإنسانية والاجتماعية ، تونس ، شركة أوربيس للطباعة ، تونس ، 1995.
19. **الشهرستاني (أبو الفتح تاج الدين أحمد):** الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، المطبعة الأدبية، القاهرة، ط1، 3ج،1903.
20. **الطبري (محمد بن جرير):** تاريخ الرسل والملوك، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث - بيروت، ط2، ج5، 1967.

(1) Arkoun, Med: Modes de presence...p 127 .

(2) Op. Cit , p 125

21. ابن عذاري (أبو العباس محمد المراكشي):البيان المـ غرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تح. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1967.
22. أبو العرب القيرواني (محمد): طبقات علماء إفريقية وتونس، تح. علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر، ط1، 1968.
23. ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي): تهذيب التهذيب، حيدر أباد الدكن 1329-1371.
24. الحاجري (محمد): مرحلة التشيع بالمغرب العربي وأثرها في الحياة الأدبية، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1983.
25. عياض (القاضي): ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج1، طبعة بيروت، د.ت، و ج2، طبعة المغرب 1978.
26. عياض (القاضي): : تراجم أغلبية، استخرجها من المدارك د. محمد الطالبي، المطبعة الرسمية، تونس ط1، 1968.
27. الغدامسي (صولة) والشماخي (أبو العباس): الحوار الإباضي المالكي، تح. العربي بن علي بن ثاير، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط1 1427 هـ/ 2006 م.
28. ابن الفوطي (كمال الدين): الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تح. مهدي النجم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002.
29. ابن قتيبة الدينوري (أبو محمد عبدالله بن مسلم): الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق: علي شيري، دار الاضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان، ط1، 1990.
30. ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر) : البداية والنهاية، مركز الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بدار هجر للطباعة والتوزيع، مصر، ط1، 1997.
31. المالكي (ابن الصغير): أخبار الأئمة الرستميين، تح. د. محمد صالح ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي – بيروت – لبنان ، 1406هـ / 1986م
32. المالكي (أبو بكر): رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تح. د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1951 .
33. المبرد(محمد بن يزيد) : الكامل، دمشق، باب " الخوارج " ، 1972
34. ابن المعتز(عبد الله): البديع، Hertford, Printed by S. Austin and sons, ltd., for the Trustees of the "E. J. W. Gibb memorial"; London, Luzac and co., 1935.
35. المكي (الموفق بن أحمد): مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد الدكن- الهند، ط. حجرية ، 1321هـ.
36. الوارجلاني (أبو زكرياء): كتاب سير الأئمة وأخبارهم، تح. إسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2 ، 1402هـ / 1982م.
37. وكيع (محمد بن يخلف): أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت-لبنان، د. ت

II- المراجع العربية والمعربة:

1. د. أركون (محمد): تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، معهد الإنماء القومي بيروت، ط1 ،1986.
2. د. أركون (محمد) : الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، ترجمة وتعليق : هاشم صالح، المركز الثقافي العربي- دار البيضاء، ومركز الإنماء القومي- بيروت، ط2، 1996.
3. ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981،
4. أمين (أحمد): ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، جزءان، 1354 /1935
5. د. بحاز (إبراهيم بن بكير): مشوهات الإباضية، نظرة من الداخل والخارج http://www.ayanemzabghardaia.org/
6. د. بحاز (إبراهيم بن بكير): الميزابية المعتزلة، مقال بمجلة الحياة، نشر جمعية الثراث، المطبعة العربية غرداية، عدد1، 1998م.
7. د. البكاي (لطيفة) : حركة الخوارج؛ نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي (37-132هـ)، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط 1، 2001.
8. د. البكاي (لطيفة) : قراءة في رسالة ابن إباض، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط 1، 2002.
9. بيوض (حسين): الرسائل السياسية في العصر العباسي الأول، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، ط1، 1996.

10. بن ثاير (العربي بن علي): الحوار الإباضي المالكي، دراسة وتحقيق لرسالتي صولة الغدامسي وأبي العباس أحمد بن سعيد الشماخي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط 1، 2006.
11. د. بن حمدة (عبد المجيد): المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، مطبعة دار العرب، تونس، ط1، 1406 هـ/ 1968 م
12. بن خالد (حسين جابر): أوجه التشابه بين المعتزلة والإباضية المعاصرة في العقيدة وموقف أهل السنة منها، مقال بمجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية عمان، المجلد 27، العدد 2 عام 2000.
13. د. الجابري (محمد عابد): حوار حول المشرق والمغرب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1990.
14. د. الجعبيري (فرحات): ينظر مقال التراث الكلامي عند الاباضية " منشور في الموقع الإلكتروني الآتي: http://www.ibadiyah.com/vb/showthread.php?t=1983
15. د. الحداد (محمد): حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت –لبنان، ط 1، 2002.
16. د. حنفي (حسن): أدب السجال وفن المناظرة، مقال منشور في الموقع الإلكتروني الآتي : http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=54356
17. د. خليفات (عوض) نشأة الحركة الإباضية، دار مجدلاوي، الأردن، ط 1 ، 1978.
18. الرباصي (مفتاح يونس): المؤسسات التعليمية في العصر العباسي الأول 132-232 هـ 749-846 م محمد منشورات جامعة مصراتة ، ليبيا، ط1 2010.
19. د. الزيدي (توفيق): جدلية المصطلح والنظرية النقدية، دار سراس للنشر، تونس، ط1، 1998.
20. السالمي (نور الدين): في كثرة كتب الإباضية، وردت ضمن كتاب علي أكبر ضيائي، معجم المصادر الإباضية.
21. شاكر (محمود): التاريخ الإسلامي- الدولة العباسية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط6، 2000
22. شاوي (برهان): الفتنة الكبرى.. الخوارج والديموقراطية التكفيرية.. التأثيرات المسيحية، الموقع الإلكتروني الآتي: a. http://www.civicegypt.org/?p=4252
23. أبو الشعر (هند): النظرية السياسية للإباضية في المشرق، مقال ضمن كتاب بحوث مهداة للأستاذ الدكتور سيد مقبول أحمد، تحرير د. فاروق عمر ود. هند أبو الشعر، منشورات جامعة آل البيت، 1420هـ/ 1999م.
24. د. الشكعة (مصطفى): إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط11، 1996.
25. د. صمود (حمادي): مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب " التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)" منشورات كلية الاداب-منوبة، تونس، ط2، 1994، ص 28.
26. د. ضيف (شوقي): الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، ط5 (د.ت).
27. د. الطالبي (محمد): الدولة الأغلبية- التاريخ السياسي 184-296 هـ/ 800-909 م، تعريب: المنجي الصيادي، مراجعة وتدقيق: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2 ، 1995.
28. د. عبد الرحمن (طه): في أصول الحوار وتجديد الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط2، 2000.
29. د. العروي (عبد الله): مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط2001.
30. د. العمري (محمد): في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، أفريقيا الشرق/ الدار البيضاء، -بيروت ط2، 2001.
31. د. غراب(سعد):العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، ط1، 1990.
32. د. غراب(سعد): كيف نهتم بالتراث؟ الدار التونسية للنشر، ط1، 1990.
33. فوزي (فاروق عمر): دراسات في تاريخ عمان، منشورات جامعة آل البيت المفرق، 1421هـ/ 2000م، ص121 وما بعدها، 139 وما بعدها.
34. القاضي (وداد): نحو منهج سليم في البحث في موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكرة، ضمن: سلسلة موافقات ، بعنوان : في قراءة النص الديني، تونس، 1998.
35. لقبال (موسى): مقال (الحلف بين السنة والنكارية)، مجلة الأصالة، عدد 60-61. أوت –سبتمبر 1978
36. د. كيليطو (عبد الفتاح): المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1993.
37. د. المجدوب(عبد العزيز): الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر، ط2، 1985.
38. معمر (علي يحيى): الإباضية في موكب التاريخ، الحلقة الثالثة: الإباضية في تونس، بيروت، ط1، 1386هـ.

39. مدونة عبد النور التاريخية: مقال بعنوان "وادي ميزاب تراث حي"

40. http://abdenour-hadji.blogspot.ae/2013/11/blog-post_7.html

41. د. مروة (حسين): النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية – المجلد 2- دار الفارابي – ط2- بيروت 2008.

42. النامي (عمرو خليفة): "تطور الفكر الإباضي ودراسة نظام الولاية والبراءة عند الإباض" (أطروحة الدكتوراه بجامعة كمبردج ببريطانيا موضوعها- مرقونة).

43. نصر الله (سعدون عباس): دولة الأدارسة في المغرب- العصر الذهبي، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 1987.

44. د. الهرامة (عبد الحميد عبد الله): غدامس إحدى حلقات الوصل في العلاقات الإسلامية، بحث قدم لندوة الجغرافية السياسية للعالم الإسلامي، طرابلس، أكتوبر 1990.

45. د. الهنتاني (نجم الدين): المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن 5هـ/ 11م المذهبي، دار تبر الزمان، تونس، ط1، 2004.

III- المراجع الأجنبية:

1. Arkoun (Mohamed): Modes de presence de la pensee Arabe en Occident Musulman, in Diogene, n 93, 1976.

2. Cook (Michael), The letters of Ibn Ibad to Abd al-Mlik", in: Early Muslim Dogma, Cambridge University Press, 1981, pp. 51-67 .

3. Despois(J): Le Djebel Nefousa, Paris 1935.

4. Grab(Saad): Ibn Arafa et le Malikisme en Ifriqiya au VIII / XIV .These de Doctorat d'Etat, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1984. (dactilographiée).

5. Huber Gillot, La querelle des Anciens et des Moderneen France, Geneve, Slatikine, Reprints, 1968.

6. Willem Doise, Jean Claude Deschamps et Gabriel Mugny: Psychologie sociale experimentale, Paris, ed. Armand Colin, 1978, chapitre 4, p57.